الفكر السياسى و الإجتماعى
فى أفريقيا

الفكر السياسى والاجتماعى
فى أفريقيا

حلمى شعراوى

الطبعة الأولى ٢٠١٠

اســـــم الكتاب: الفكر السياسى والاجتماعى فى أفريقيا
تأليف: حلمى شعراوى
إعـــداد فنـــي: ناهد عفيفي
مـــركز البحـــوث العـــربية والإفريقية- ٥ شارع حسن برادة متفرع من شارع قرة بن شريك- أمام مستشفى رمد الجيزة
القاهرة - ت/ف: ٣٧٧٤٤٦٤٤- ٣٥٧١٤٧٨٥
البريد الإلكتروني: info@aarcegypt.org
الموقع على الإنترنت: Website: aarcegypt.org
الغلاف: عمرو عامر
الناشر: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات
قطعة ٣٧٩٩ - ش٢٨ من ش٩ - المقطم - القاهرة
ت، ف : ٢٥٠٧٥٩١٧
المدير العام : فريد زهران
الطبعة الأولى: ٢٠١٠
رقم الإيداع: ٢٠١٠/٢٤٨٠
الترقيم الدولي: ٩٧٨-٩٧٧-٣١٣-٣٦١-٤

المحتويات

تصـــديـــر

قد لا تعبر مجموعة المقالات التى يتضمنها هذا الكتاب، عن نموذج مناسب للقول بأنه جامع "للفكر السياسى والاجتماعى فى أفريقيا". ولكنى -والحق- كنت أميل إلى أن أقول أنها مقالات "فى الفكر" أو "من الفكر" السياسى والاجتماعى؛ وهذا أصدق كثيراً. ذلك أن الفكر فى تقديرى هو جزء من التفاعلات الثقافية فى المجتمع، سواء كانت تفاعلات فى التاريخ، قديماً وحديثاً، أو الجغرافيا، شمالاً وجنوباً، وحتى تفاعلات الصراع الاجتماعى طبقياً أو عرقياً... الخ.. ولذا فقد كنت أفضل عنواناً سابقاً لبعض هذه المقالات بالإنجليزية تحت عنوان معبر آخر ترجمته "أزمنة أفريقية عربية Afro Arab Times" صدرت عام ٢٠٠٥. وكان يحكم ذلك أن الكتاب صدر بعد نقاش موسع مع المثقفين الأفارقة ممن يرون أن القارة الأفريقية، ليست مجرد إقليم جغرافى، كما أنها ليست مكون ثقافى واحد، بل كتلة من التفاعلات، أو الصراعات؛ قد يكون أشدها هو ما يجرى فى مجال العلاقات العربية الأفريقية، على مدى طويل من أزمنة عربية وأفريقية.

وقد جاءت مادة الكتاب مهمومة بهذه العلاقة بالفعل فى جزء كبير منها، بما عرضته من رؤية لهذه التفاعلات وتمثلاتها السياسية والثقافية فى القسم الأول من الكتاب.

لكن القارىء سوف يقدر، أننى أقصد تلك الأزمنة التى عشتها بنفسى فى تجربتى الأفريقية، وكمصرى عربى أفريقى، والتى تمتد الآن لأكثر من خمسين عاماً، إذا انطلقت من أول لقاء لى مع مجموعة الشباب من أنحاء القارة فى الرابطة الأفريقية بالقاهرة، مارس ١٩٥٦... أزمنة ارتحلتُ فيها بين شباب جاءوا للدراسة أو وفود جاءت للمؤتمرات الشعبية الأفروآسيوية، أو ممثلين لحركات التحرير الأفريقية؛ وهؤلاء كان قد تصاعد نضالهم على أرضهم انطلاقاً من فورة العداء للاستعمار، وجاءوا إلى القاهرة رغبة فى اتخاذها منفذاً ونافذة إلى العالم الخارجى الذى يحاصر شعوب القارة ويحتويها وقتئذ.

ولا شك أن حوالى عقدين من مشاركة يومية لحركات التحرير الأفريقية بالقاهرة طوال الستينيات وطرف من السبعينيات؛ كمنسق بينها مسئول من قبل قيادة الدولة الوطنية عن هذا الموقع، مما ترك أثراً لم يتوقف أبداً فى حياتى.

قد يلحظ القارىء أيضاً أنى ارتحلت به فى عالم "الفكر الثقافى" أو التثقيفى أو "الحركى" أكثر من غيره، لأن ما عرضته هو ما لمسته بنفسى، عند كثير مما كتبت عنهم؛ من "أميكار كابرال" إلى "أرشى مافيجى" إلى سمير أمين وعبد الملك عودة. لمسته فى أزمنة حضرت خلالها احتفالات استقلال تنجانيقا ديسمبر ١٩٦١ بل وما أعقبها فى زنجبار وكينيا، وحضرت اجتماعات لجنة تحرير المستعمرات بمنظمة الوحدة الأفريقية بين دار السلام واكرا ١٩٧٠-٧٣، رحلة شملت تأسيس الجمعية الأفريقية بمصر تطويراً لعمل الرابطة الأفريقية أوائل السبعينيات، والجمعية الأفريقية للعلوم السياسية بدار السلام ١٩٧٣، ونهوض المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاجتماعية (كوديسريا) بداكار ١٩٩٥/٩٤. وخلال كل ذلك لمست أثر فكر "فانون" و"ديبويُس" وسمير أمين.. وحتى محمود ممدانى، على نطاق واسع فى القارة شمالاً وجنوباً، وأحسست "بالرجة" التى أثارتها موجة "التحول الديمقراطى" عن نظام الأبارتهيد، فى جنوب أفريقيا ومعنى مشروع "النهضة الأفريقية" الذى طرحه ثابو مبيكى عقبها. وكانت تجربة "التحول" فى السودان تجاه الجنوب بما بدا نجاحاً لحركة "التمرد"، أو قل "الرؤية الجنوبية" للمسألة السودانية. وتأتى هذه الخبرة على رأس فترة من أغنى مراحل التفاعل فى حياتى مع المجتمع الثقافى السودانى، قضيت بعضها -فى جامعة جوبا أوائل الثمانينيات، ومثلها أو تكاد كانت إقامتى فى تونس مع ثقافة الحداثة والتقليد التونسية؛ لكن فى رحاب المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، التى ألقت بى فى أعماق متنوعة من العلاقات الثقافية العربية الأفريقية، فكانت تجربة اهتمامى بتراث اللغات الأفريقية بالحرف العربى، بل وبرحلة "بلايدن" "الزنجى" الأفريقى إلى العالم العربى. أما ما أعقب ذلك مع الثقافة الأفريقية العربية عبر مشاركتى فى إدارة مركز البحوث العربية والأفريقية، فجدير أن يروى وحده.

إن الرحلة مع الثقافة الأفريقية منذ الخمسينيات إلى مشارف القرن الواحد والعشرين كفيلة أن تثير فى الذهن كثيراً من الذكريات الحلوة والمرة، لكن بعض المرارة يبقى أحياناً أكثر حفراً فى الذاكرة، ومن حسن حظى أنى لا أحمل مرارات شخصية تذكر، ولكن شعورى لا يمكن أن يخلو من مرارة

تجاهل علاقة هذا الشعب الغنية كجزء من ثقافة شعوب القارة الأفريقية، وكأنه لا يربطنا بها إلا أن نيلا يجرى بماء الحياة بيننا وبينها! أو صحراء شاسعة تفارق بيننا فى نفس الوقت!. وهذا ما لا يمكن أن يعبر عنه ذلك الخضم الهائل الذى شهدته العلاقة من تأصيل لعلاقة أفريقيا الزنجية بالفرعونية، إلى مشاركة فى عصر تجارة الرقيق، إلى قيادة فعالة بين حركات التحرر الوطنى الأفريقية والأفرو آسيوية، بل والعالمية. وكم آسف من عدم قدرتى على مواصلة الجهد لاتمام هذا الكتاب، بعرض لأفكار من عرفتهم شخصياً أيضاً من كبار المفكرين الأفارقة؛ مثل شيخ أنتاديوب، وجوزيف –كى– زيربو، وولتر رودنى؛ ممن أغنوا المكتبة الأفريقية بالكتابة عن هذه العلاقات. وأشعر أن كتلة من بلدان الجنوب تسعى لتحرير حقيقى على مستوى عالمى لا يمكن إلا أن تترسخ حركتها بتعميق حقيقى لعلاقات بدت راسخة من وادى النيل، إلى حوض النيجر والكونغو....

وإذا كانت هذه الرحلة الطويلة قد وصلت بى إلى جمع مادة هذا الكتاب من عدة مواقع نشرت فيها المادة، إلا أنها جميعها فى وحدتها تلك لا تنفصل عن تجارب أخرى مرت بى فى أنحاء هذا الوطن، قادماً من عالم الثقافة الشعبية أو الفولكلور، إلى الحياة السياسية الواسعة، إلى لجنة الدفاع عن الثقافة القومية.. ولذا أفردت شطراً من هذا الكتاب، لما يمكن أن يكون "الخاتمة"، وليس مجرد سيرة ذاتية، ليعبر بها القارىء إلى أعمال أخرى رأت النور على استيحاء إلى ساحة الثقافة العامة فى مصر.

وفى كل الضنى الذى عايشته مع تجاربى الخاصة، يظل التعبير عن الأسرة الصغيرة معى "توحيدة وأيمن ومى" مما يتفوق على المساحة المتاحة فى هذه المقدمة القصيرة.

حلمى شعراوى

القسم الأول

عن التفاعلات

١- تفاعل الثقافات الأفريقية والعربية من التاريخ للحداثة

لم يعد المفهوم المتكامل للثقافة كأسلوب حياة، ومعتقدات وإبداعات وتصورات عن العالم والذات والآخر، خافياً على أحد، وإن صح هذا المفهوم فى أى منطقة من العالم، فهو الأكثر مصداقية فى نطاق الثقافات الإفريقية. وقد جاء اكتشاف التنوع فى الثقافات الإفريقية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، رداً مناسبًا على "وحدتها" المتوهمة "ككتلة بدائية" عند الأنثروبولوجيا الكولونيالية، أو "كوحدة مثالية" فى نظر فكر "الانعتاق" والتحرر الوطنى. وفى معظم الحالات تحكمت مناهج تعسفية فى تصور مسار التطور الثقافى والاجتماعى بالقارة؛ حوصرت بسببها الحياة الثقافية الإفريقية، من التطور الخطى للتقدم الذى يضع ثقافات القارة فى أول الدرج لتصبح الثقافة والأنماط الأوربية فى قمته، أو مفاهيم التحديث التى اقتسمت المجتمعات والنخب، بين تقليدى وحداثى، وفرضت آليات اللحاق والتبعية على التفكير الوطنى نفسه دون اهتمام بآليات التحول الاجتماعى والثقافى الضرورى لمسار التقدم.

وحتى نظريات التحول الاجتماعى نفسها، لم تشهد، فى مراحل طويلة، اجتهادات "محلية"، حيث واجهتها النخب الجديدة بالتحفظ خشية من حقائق الصراع المحتمل، وقد وجد الفكر الوطنى فى مجال الثقافة، نفسه أمام حالة النفى الأنثروبولوجى لثقافته من جهة، وضرورة إثبات وجود "الهويات" الوطنية من جهة أخرى، ومستويات من التفاعل فيما بين الثقافات الإقليمية والقارية من جهة ثالثة، بل إن التقدم الإنسانى العالمى فى إطار عولمة الاستعمار مرة وعولمة الهيمنة المركزية الجديدة مرة أخرى، قد فرض صراعات وتفاعلات جديدة هى التى نعيشها الآن ونواجه صعوباتها مرة أخرى.

ويحاول هذا المقال أن يلقى الضوء على بعض جوانب التفاعل فى مجال الثقافات الإفريقية، سواء من داخلها أو فى علاقتها بالجوار والعالم من حولها. ومعنى ذلك أن يشمل الحديث عوالم متنوعة فى القارة من شمالها العربى إلى أنحائها المختلفة، بما قد يرد بصفة "العربى الأفريقى" بين فقرة وأخرى.

ويمكن أن نحدد معالم هذا المقال فى الآتى:

١-النفى، ونفى النفى، فى تاريخ الثقافات الإفريقية.

٢-التراكم الذاتى بين المواجهة والتفاعل:

أ-ثقافة الجامعة والتحرر الوطنى.
ب-ثقافة العلاقات العربية الإفريقية.
ج-ثقافة العولمة.

النفى، ونفى النفى :

ثمة تساؤل مستمر عن أسباب "النفي التاريخي" الذى تقوم به الثقافة الأوربية لما شهدته أفريقيا من ثقافات وحضارات جديرة أن توفر لها المكان اللائق في عملية بعث الحوار الحضاري في مواجهة " الصراع " الذي يبدو أنه مخطط بدوره.

لقد كان التمركز حول الذات الأوروبية Euro centrism مبكراً مع نهضها، ورغم تنوع الرؤى فى الثقافة الأوروبية فإنها لم تستطع أن تفهم التنوع الثقافى السائد فى العالم وخاصة فى أفريقيا.

ان ذلك سوف يعود بالقارئ الي خمسة أو ستة قرون خلت علي الأقل عندما تبلور النشاط التجاري الأوروبي الذي كان متصلا بأنشطة تجارية أخري واسعة في الشرق العربي وشرقى آسيا ثم تبلور وخده في الظاهرة الرأسمالية الحديثة والكاسحة.

فالرأسمالية الأوربية هى التي اكتسحت بالفعل مسار الرأسماليات التجارية الأخري بالالتفاف حولها مثل الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح متجهة إلى ثروات الشرق، والاتجاه وحدها غربا الي الأمريكتين للاستيطان فى قلب العالم الجديد (لاحظ التسمية!)؛ بل وفرض تقسيم جديد للعمل بين البرتغاليين والأسبان والهولنديين والانجليز؛ تاركين شركاء الأمس من العرب والماندينج والماليزيين والصينيين ....الخ، ولا شك أن هذه القفزة هي التي شهدت بالفعل "خروج العرب من التاريخ" (على حد تعبير فوزى منصور) بل وخروج ممالك وإمبراطوريات السودان الغربي وحوض الكونغو والزمبيزي ..الخ. فى نفس الفترة تقريباً وأظنه كان "الخروج الأول أيضاً" لأننا لابد أن ننتبه الآن للآليات المماثلة التي تكاد تحقق "الخروج الثاني" حديثاً عبر آليات اكتساح لا نحب أن نقول أنها – أو شبيهها – يتكرر تلقائياً؛

اقترن بزمان الاكتساح الأول محاصرة آلية التجارة البعيدة داخل القارة الإفريقية وكانت آلية للتبادل والتثاقف ربطت شمال القارة بأنحائها المختلفة؛ ثم تبع ذلك وقف تصنيع الحديد المحلي في آلات حربية ومدنية للحياة اليومية كان يمكن أن تذهب بالتقدم التقنى بعيداً (رودنى) كما توقف تصنيع الخشب

والنسيج؛ لصالح التبادل بالذهب من أجل بناء الإمبراطوريات الأوروبية الجديدة.

وعلي أثر هذه الصدمة المادية؛ بدا الأوربي منفردا بالساحة فيما يعتبر فعلا وجه "العولمة الأول" وكان لا بد له من أن يقوم بعملية إقصاء لتلك الثقافات "الأخري" بحصر بعضها في ثنايا "التاريخ" و"الماضي" "المتحجر" مثلما فعل مع الثقافة العربية والمصرية بالاستشراق وعلم الآثار، أو ما فعله بالثقافات الإفريقية بالحديث عن شعوب "بلا تاريخ؛ أو مجتمعات لا دولتية، وغير ذلك من مفاهيم الأنثروبولوجيا الأوربية؛ وكان يلزم لذلك إحكام "بناء الصورة" للأفريقي "المتخلف" في أدبيات أوربية كبري من مونتسكيو حتي "كونراد "وهيجل؛ بل وتسريب هذه "الصورة" الى "العقل الأفريقي" نفسه باستعماره مع استعمار ارضه؛ فيجتر تخلفه ويؤمن عن "قناعة" "بالرسالة الحضارية الأوربية؛ "كنيستها؛ وكتابها؛ ثم سلاحها مما استهدف تدمير البنى الاجتماعية الإفريقية وذاتيتها بالتحارب والنهب الى جانب التثاقف الجديد؛ الي غير ذلك من صور التدمير التي حدثنا عنها بكفاءة ادوارد سعيد وغيره فى أعمال باتت معروفة.

واستكمل الأوربي عملية النفي والتدمير المعنوي والاقتصادي لأفريقيا بعملية استرقاق طالت أكثر من خمسين مليونا في متوسط التقديرات، نقلوا عبر الأطلنطي الي الأمريكتين فخلخلت القوة السكانية في قارة ليست كثيفة السكان أصلا؛ وحولت امبراطور الماندينج والسنغاي وكانم و...و...الي تجار رقيق لصالح الأوربيين فقاموا بـــ الغزوات في أقاليمهم؛ والتفتيت الاجتماعي لإمبراطورياتهم في عملية استرقاق داخلية تتحول الي تجارة رقيق عالمية.

في هذه العملية توقفت التجارة التبادلية الداخلية ونتائجها؛ وتوقف انتشار اللغات المحلية التي كانت تؤسس للغات وطنية قارية بعد ذلك ؛واستكملت عملية تدمير العلاقات النامية والطبيعية مع (العرب) بإنكار الحرف العربي الذي كتبت به الشعوب الإفريقية بعض تراثها خلال ألف عام ؛ وأصبح الأفريقي الحديث "عاريا" من إمكانياته المادية والثقافية في ضربة واحدة وهذا هو ما أسماه والتر رودني وأميلكار كابرال "بالنفي من التاريخ" إشارة إلى عملية الإقصاء من التاريخ الحديث على الأقل.

ولم يكن "كابرال" الزعيم الغيني ولا "والتر رودني" المفكر الأفريقي الكاريبي يصدران عن ادعاء هجومي بالحديث عن "النفي من التاريخ" الذي قام به الأوربيون والفكر الأوربي تجاه الثقافات الإفريقية، ذلك أنه الي جانب

ما رصداه من صور الانكار لحضارات وثقافات أفريقيا في التعليم الأوربي للأفريقيين فإنهما مع آخرين من المثقفين الأفارقة رصدوا أيضا الموقف الفلسفي الأوربي فى هذا الاتجاه في أقوال هيجل عن "طفولة التاريخ" وانغلاقه في الواقع الأفريقي أو ما رصده هيرسكوفتش من فكر أوربي عن "الفراغ التاريخي" فى أفريقيا؛ وما عرف من تعبير مونتسكيو عن "الشعوب الوحشية"....الخ. والمشكلة في مثل هذه الطروح أنها تخلق أمام المفكر الحديث سواء في أوربا أو أفريقيا صعوبة الحوار إزاء الانطلاق من عدم التكافؤ بهذا الشكل.

إنه ذلك الذى –فى إطار عملية نفي النفي– يستحضره الأفارقة الآن لإعادة تركيب "الصورة الإفريقية" من واقع تاريخها الخاص والعام ولتشارك على الساحة العالمية معنى الحضور التاريخى واتصاله أو تواصله وقدرة أبنائها علي الانتماء.

لقد كانت "المملكة السياسية" هي الفضاء الذي بني عليه الأوربيون مقولاتهم في العصر الحديث؛ وهذه الممالك والإمارات التي حملت "عصر النهضة " وانتقلت بأوروبا من "عصر الظلمات" الكنسي الي عصر التنوير، لم تتبلور في أحسن الحالات "بين الغاليين" أو السكسون إلآ خلال الألفية الثانية؛ مجترة تراث المدن اليونانية والرومانية القديمة؛ وبهذه القدسية "للدولة أو الامارة الحاملة" للحضارة؛ أنكروا علي غيرهم مثل هذا التراث، واختصوا أفريقيا بالانكار الاكبر؛ باعتبارها "مجتمعات" "لا تاريخية" "ولا دولتية". وحينما أجبروا علي الاعتراف بدول كبري؛ مصرية قديمة؛ أو آسيوية؛ حنطوها بغلاف من الانقطاع التاريخي عن التاريخ الحديث.

ساهمت إعادة كتابة الناريخ الأفريقى بل والتمثلات النهضوية الحديثة ذات الطابع السياسي فى الرد نسبياً على هذه "المؤامرة المتعمدة" لأن الحقائق كانت توحى طبعاً "بقراءات أخرى" لهذا التاريخ.

كانت الممالك الإفريقية في أنحاء مختلفة من القارة هي حاملة الثقافات الإفريقية المعروفة؛ كما أن العائلات الأوربية الكبيرة مثل آل تيودور وآل بوربون وآل هوهنزلزن ورومانوف؛ في أوروبا؛ غربيها وشرقيها كانت تقابلها عائلات ملكية أفريقية شهيرة؛ حكمت ممالك كبيرة ومستمرة حتى اتصلت بأوروبا. يكفي أن نذكر منها مملكة أكسيوم علي الهضبة الحبشية منذ القرن الأول الميلادي، ومملكة غانا في أقصي الطرف الآخر من غرب القارة (جنوب موريتانيا الحالية) بما يمثله حضورها الأكبر في التاريخ منذ القرن الثالث الميلادي؛ ممتدة حتي الحادي عشر. والذي يعطي هذه الممالك

قيمتها التاريخية أيضا هو امتداداتها الإقليمية؛ حيث عادوليس وماتارا مواني أكسيوم الكبري تمتد إلى عوالم البحار، أما امتداداتها الداخلية التاريخية أيضًا في مملكة كوش والنوبة السودانية المصرية فمسجلة قبل ذلك بمئات السنين. وكوش بدورها تعرف مروى وكريمة ونبتة وكل هذه الممالك من كوش لأكسيوم بنت "الأهرامات" المماثلة للأهرامات الفرعونية المعروفة تخليدا لحضورها التاريخي المماثل، ودليل قوة هذه الممالك سياسيا واقتصاديا (ديفيدسون). وهي لم تقتصر علي ذلك الحضور القديم تمثله في نظم ادارة وري وزراعة؛ ولكنها تتلقف "المسيحية" في مطلع بزوغها لتشارك الكنيسة المصرية أصالتها عن طبيعة المسيح ووحدة التأليه؛ وتتخذ "الجعزية" بديلا لليونانية لغة وطنية ودينية، كما تظل عناصر وحدة المملكة قائمة علي هذا النحو حتي تتمدد إمبراطوريا عقب ذلك بعدة قرون. وعلي الجانب الآخر من القارة كانت مملكة غانا تمثل ثقافة عريضة للماندى في هذه المنطقة وتجعل من "كومبى" عاصمة مركزية في الصحراء الكبرى تضرب في اتصالاتها من صنهاجة شمالاً حتى الاشانتى جنوبا. وهى التي صمدت للمرابطين وحركة الإسلام في الصحراء الكبرى حتى غلبتها العقيدة الجديدة ورجالها؛ فسلمت التركيب الامبراطورى فى المنطقة الي عائلات إمبراطورية جديدة مسلمة؛ هى عائلات "المنسى" و"الاسكيا"، لم تكتف هذه الإمبراطوريات المسلمة الجديدة مثل غانا بالاتساع بالتجارة مع بربر الشمال إنما امتدت بالإمبراطورية الصاعدة علي نهر النيجر حتي مناطق نيجيريا وغانا الحالية؛ بل وعلي نهر سنجامبيا أيضا. هنا عرفت عواصم كبرى أسسها ملوك معروفون مثل "سونجاتا" و"كيتا" ثم "منسّي موسي" في القرن الرابع عشر؛ وهي "تمبوكتو" "وجاو" "وجني" مما كتب عنهم ابن بطوطة مطولا؛ بل ان رحلات "منسي موسي" الى الشرق – مصر ومكة – فى رحلات حج شهيرة ممالم يغفله كتاب الغرب أو الشرق بالتعظيم . ولن نطيل هنا عن استمرار النمط في مملكة السنغاى (القرن الخامس عشر ومليكها "سني علي" ثم "أسكيا محمـــد تـــــوري" (أواخر القرن١٥ وأوائل السادس عشر) وذلك أن تلك المملكة جسدت حصادا هائلا للمُلك في الفضاءات الصحراوية التي لا تشي فى ذاتها بهذا العطاء مما أسماه البعض بالتجليات الصحراوية المدهشة للتاريخ القديم والحديث. ذلك أن المتوارث عن مملكة سنغاى من تنظيم الجيوش والقضاء والتعليم والإدارة والمدن؛ مما أدهش الرحالة العرب وعلماء الغرب لاحقا، ومما يجعلها من أكبر الانجازات الحضارية الإفريقية قبل الاكتساح الأوروبي مباشرة واذا كانت الصحراء التي اتهمت دائما

بالجدب قد أنتجت –وفق نظم تتراوح بين الريعية والتجارة البعيدة– هذا الحضور التاريخى المتمثل في الممالك السياسية؛ فانها لم تتوقف بهذه الممالك عند حدودها، متحدية أيضا مقولات "الانغلاق التاريخي". فكافة المؤرخين قد سجلوا الكثير عن الطرق العابرة للصحراء والتي نشطتها تجارة هؤلاء الصحراويين في اتجاه الشمال وليس مجرد" غزوات ا لمسلمين " في اتجاه الجنوب . ذلك لأن علاقة هذه الممالك بالبربر في الشمال منذ مملكة غانا (من القرن الخامس) سبقت وصول المسلمين باندماج أكثر مع مملكة مالي في وقت تالٍ لمملكة غانا (القرن التاسع ...) وشملت حركة التجارة الذهب والعاج بل والرقيق مقابل الاقمشة والملح والكتب ! ولا شك أن القارئ العربي قد يدهشه أن نسجل ما تناقلته كتب تاريخية عربية قديمة (العمرى) وتحقيقات أوربية حديثة (ديفيز) عن مسعى أسلاف الملك منسي موسي؛ وفق روايته في القرن الرابع عشر (١٣٢٣) الى عبور المحيط الأطلنطي عن طريق مخرج نهر سنجامبيا علي المحيط؛ سابقا بذلك محاولات ملك البرتغال وكولمبس في القرن التالي ..؛ ويؤكد المؤرخون تصديقهم للرواية لأن مخرج هذا النهر علي المحيط هو المنطقة التي فضلها كولومبوس للعبور منها الى الشط الأمريكي؛ وأن كولومبوس كان يصطحب أفريقيا لم تحدد هويته، ولكنه يثبت الرواية الإفريقية علي الأقل. ومعنى ذلك كله هو طبيعة إمكانيات هذه المملكة سابقة ممالك كبرى أوربية كالبرتغال والأسبان بحجمها الاقتصادي والسياسي المعروف بقدرة أفريقية ذاتية على الامتداد فى البحار مثل الامتداد فى الصحراء.

لن نغرق أكثر من ذلك في تفاصيل التطور الذي كان متكافئا وانقطعت به السبل مع العولمة الرأسمالية الأولي ولكننا نسجل هنا إنه أمام النفى الأوروبى لهذا التاريخ كان المؤرخ العربى هو الذى قاد المحدثين إليه مهما كانت الملاحظات على الرؤى العربية نفسها. ولكني لا أستطيع أن أعبر هذه المنطقة "الصحراوية" الي غيرها قبل أن أشير الي الثروة التاريخية أيضا بالمنطقة الجنوبية علي الساحل الأطلنطي للقارة جنوب نيجيريا وبنين وغانا الحالية؛ واسهامات حضارات "بنين" في الفنون وصناعات الخشب والحديد مسجلة بدورها؛ لكن ممالك "داهومي" وبنين واليوروبا ومواجهتها لأوروبا لتمرير أو مقاومة تجارة الرقيق الأطلنطية؛ ثم تحول صناعات الحديد الحضارية الى تبادله مصنّعا بأسلحة للاقتتال؛ كل ذلك يشير الي مستوى حضاري للمدن الساحلية هذه كان مؤهلاً لمنافسة اقتصادية وسياسية للبرتغال وهولندا. وقد يفيد في طبيعة المقارنة – لأهميتها في مقولتنا عن التكافؤ

المجهض – اهتمام الأوربيين أنفسهم بالمقارنة؛ اذ تسجل الوثائق الهولندية في مطلع وصولهم لغرب أفريقيا (القرن ١٥-١٦) الشهاده التالية عن مدينة بنين (ترجمها رودني) فتذكر هذه المقارنة عن أحد رحالتهم: اذ يقول "انها مدينة كبيرة للغاية ... تمشي فيها في شارع عريض كبير غير معبد يبدو أعرض سبع أو ثماني مرات من شارع ويرموزا في أمستردام ..وتتشكل المدينة من ثلاثين شارعا رئيسيا، وهي مستقيمة تماما عرضها ١٢٠قدما ولا يقل الناس فيها نظافة عن الهولنديين ....وقصر الملك علي مساحة كبيرة، وهناك أجنحة لوزراء الأمير وقاعات مثل قاعات بورصة أمستردام ..علي أعمدة خشبية مغطاه بنحاس عليها نقوش تصور انتصاراتهم ...الخ"، فاذا كان ثمة انتقال لمناطق أخري في أفريقيا فان إمبراطوريات حوض الكونغو ووسط أفريقيا وشرقيها تحكي الكثير ؛ ولعل مملكة الباغندة حتي الآن وآثار زيمبابوي مما يطالعه أي قارئ لحركة التاريخ الأفريقي الحديث. كما أن نضالات ممالك الزولو والشونا والميتابيلي ضد الأوربيين منذ القرن السادس عشر والسابع عشر انما تكشف عن تكوينات سياسية واجتماعية اقتصادية في غني عن التقدير (تاريخ اليونسكو لأفريقيا) ويظل المطلوب تأكيده هنا هو أن الاستعمار الأوربي قد حرص علي كسر هذه الهيبات السياسية وحضورها العالي في مناطقها كأسلوب لكسرها اقتصاديا وثقافيا عقب ذلك، ومن ثم ارتضي هذا الاستعمار فلسفة الهيمنة مبكرا مقترنة بفلسفة أعم عن أحداث القطيعة أو "القطع التاريخى" فى "سرد" تطور هذا الشعب أو ذاك.

ان ما يروى عن ممالك الزولو في الجنوب الأفريقي كممالك عسكرية منظمة يمتد نفوذها بين القرن الخامس عشر والثامن عشر من ناتال إلى "ليسوتو وسوازي" انما تشير لنظام اجتماعي للممالك لا يقارن بالوصف الأنثروبولوجي عن "القبائل" المشتتة في القارة. وها هو بعض ما كتب –وهو كثير– عن الملك "شاكا" ملك "الآمازولو في النصف الأول من القرن الثامن عشر والذي وصفه أحدهم بأنه من أمثلة هؤلاء العظام: نابليون وقيصر وهانيبال وشارلمان؛ وهو الذي ألحق بالجيش البريطاني الهزائم في معركة "ايساندلوانا" أحد أكبر معاركهم اطلاقا في تاريخ مغامراتهم فيما وراء البحار. وما جاء عن وصف تنظيم مملكة آما– زولو علي مدى قرون هو الذي يؤهلها بالفعل لمواجهة مثل هذه في القرن الثامن عشر.

بل إنه يؤهلها من زاوية أخرى للرد بقوة على من نفوا هذه الشعوب من التاريخ الحديث تبريرًا للاستيطان الأوروبى بإدعاء أنها أرض بلا شعب، أو أرض لجماعات محدودة من البوشمن البدائيين.

ان جناية التأريخ الأوربي لأفريقيا قد أكملت الجناية الإجرائية ضد حضور وكبرياء هذه الممالك في التاريخ الحديث وليس القديم فقط؛ وهنا تعاملت أوروبا بعنف قاس مع هذه الشعوب فى أشكال من الإبادة الجماعية يتضاءل بجوارها ما تردده المصادر الأوربية الآن عن هذه الوقائع أو تلك كما لابد أن نحلل درجة العنف فى مواجهة تجارب خشيت من بروز نماذجها مثل تجارب محمد علي وعبد القادر الجزائرى ؛ والنهاية التعيسة لدمار بلادهم علي يد الضربات الأوربية في القرن التاسع عشر ثم العشرين لتصبح مصر محمد علي خلال بضع سنوات هي مصر الخديوي سعيد وتوفيق ما لم يتم التماهي الكامل مع النمط الأوروبي لاستعادة بعض حضوره مثلما فعل الخديوي إسماعيل؛ وهذا التشبيه هو الذي يبدو أنه حُكم به علي مصير هذه الممالك والإمارات.

لقد رأينا كيف أدي ازدهار أفريقيا "التاريخية" الي تواصلها المتكافئ عبر الصحراء مع الشمال الأفريقي العربي؛ وعبر المحيط الهندي مع آسيا؛ وكانت علاقات مثمرة شهدت عليها تطورات سنتعرف عليها فى الفقرات التالية.

التراكم الذاتى بين المواجهة والتفاعل :

تعددت النظريات حول تقييم المرحلة الاستعمارية التي تبعت مرحلة الاستكشاف وتجارة الرقيق وإقامة الشركات التجارية الكبري على الأرض الإفريقية مثل شركة "جنوب أفريقيا" وشرق أفريقيا البريطانيين؛ ومثلها الهولندية ..الخ فضلا عن عملية الاستيطان الكبيرة في جنوب وشرق أفريقيا. ففي تلك المرحلة السابقة علي الاستعمار المباشر الذي شهده القرن التاسع عشر؛ تمت عملية الانتقال من التفاعلات الإفريقية الكبري بين الأفريقيين والعرب والآسيويين؛ وحتي بين الزنوج مع غيرهم في الأمريكتين؛ ثم حدث الانفراد بالتعامل في اتجاه واحد من قبل هذه المناطق جميعا مع أوروبا الرأسمالية الجديدة والاستعمارية في نفس الوقت. وبعد أن بدت الاستكشافات الجغرافية قريبة من أدب الرحلات؛ والشركات الكبري قريبة من أنماط التبادل وفتح أبواب التأثير المتبادل؛ كشفت التطورات عما تحمله هذه "المظاهر" من رغبة في السيطرة الكاملة ونفي كل الثقافات الوطنية وانكار الحضارات القائمة؛ لتصل الرسالة الجديده "بالعبء الحضاري" للرجل الأبيض ومهمة تغيير الأرواح لا بناء الأجساد على حد تعبيرهم عن طريق الكنيسة البيضاء، ومن ثم تقررت في الادارات الاستعمارية الجديدة مهام سياسات الاستيعاب الفرنسية والبرتغالية أو سياسات العزل والتفتيت

البريطانية كأهداف "حضارية" تؤسس للسيادة علي "الآخر" وليس التعامل معه. ومثلت مؤتمرات التقسيم الاستعماري لأفريقيا؛ ومعاهد "دراسات المستعمرات" وعلوم الاثنوجرافيا والأنثروبولوجيا البريطانية أو الاثنولوجيا الفرنسية قمة المفهوم الاستعماري عن موقع أفريقيا في الثقافة الأوربية. ولم يتوج ذلك مؤتمر برلين ١٨٨٥ فقط لتخطيط القارة سياسياً وإنما تجسد ذلك أيضًا فى تنامي نمط " الاستيطان الأوربي في المواقع المفضلة من جنوب أفريقيا وروديسيا وكينيا حتي الجزائر كمناطق فصل وتفتيت فى القارة.

لم تُجد هنا نظريات الاستعمار "التقدمية" عن دور الرأسمالية الجديدة في تمدين مجتمعات القارة المظلمة أو اجراء تحولات اجتماعية جذرية في نظمها المتخلفة او المحافظة؛ ذلك ان المهمة الثقافية "النبيلة" للاستعمار والرأسمالية؛ وقد اقترنت بنفي للآخر وتشويه بنيته علي النحو المعروف لم تتح أية فرصة لحوارات "تقدمية" مع النماذج الحضارية أو الثقافية الكبري فى القارة أو لمحاولات جذرية للتفاعل الفعلى معها وإنما تأكدت السياسات الإمبريالية بالاحتواء الكامل للثروات والسلطات والاكتفاء بتصدير التخلف أو ما عرف بتنمية التخلف.

ولابد من أن نتصور جيدا هذه الآلية ونحن نتأمل طبيعة رد شعوب القارة الأولى ازاء الهجوم الاستعماري في القرون الثلاث الأخيرة علي الأقل إذ راحت لفترة –قبل أن تنهض حركات مقاومة الاستعمار تركن الي قديمها؛ فها هو الاسلام يتحول الي ثقافة الطرق الصوفية والحركات المهدوية في بلدان غرب ووسط أفريقيا؛ وها هي الكنيسة الأرثوذكسية تتحول الي مذاهب "الأثيوبية" الإنعزالية للكنائس المحلية في شرق وجنوبي افريقيا؛ ولتصبح المدارس القرآنية؛ والمريدية والمرابطية والزوايا في مواجهة طويلة مع المدرسة "الحديثة"؛ كما تصبح "الكنيسة الأثيوبية" الصغيرة في مواجهة عاجزة مع الأبروشيات الانجيلية الكبيرة. بل وتنتشر بين "الزنوج" علي الشاطئ الآخر من الأطلنطي أفكار الخلاص السحرية الدينية؛ إسلامية ومسيحية مختلطة بأفكار "الانعتاق" الإنسانية رافعة شعارات "العودة لأفريقيا"؛ والعزلة والقطيعة مع "المجتمع الحديث" قبل أن تبدأ التأثير فيه وتحقيق بعض استقرارها الذاتى هناك.

كانت عملية التراكم متسارعة من قبل السياسات الاستعمارية وآثارها الثقافية بنفس قوة تأثير عملية النهب الاقتصادى وآثارها التخريبية فى البنية التحتية. ولكن رغم ذلك توفرت لحركة المناهضة فرص مبكرة أيضًا للتفاعل، إذ لم تؤد العروبة أو الإسلام لعمليات تدمير كما أدى الاتصال

بأوروبا، بل وكان ثمة اتصال آخر بالشمال عبر المسيحية التى "تأفرقت" فى أثيوبيا ووصلت نمطاً دينياً أصيلاً بدورها حتى جنوب أفريقيا مما يعرف بالمسيحية الأثيوبية؛ وكانت بدورها للتحرير وليس للتدمير وعقب المسيحية كانت الحركات الجهادية الإسلامية ضد الاستعمار متسقة مع مثيلاتها فى الشمال لفترة. ومن هنا فلا بد أن نضع قضية التثاقف المتكافىء واضحة بدورها فيما بين المناطق الإفريقية وبعضها البعض من ناحية أو فى اتجاهها العربى والآسيوى من ناحية أخرى. وهذا خلافاً لذلك التثاقف الذى تحدث عنه الأنثروبولوجى الأوروبى مالينوفسكى ليبرر اختراق الأوربيين لثقافة أفريقيا عبر الاستيطان الذى لم يستطع أن ينتج إلا نظام الأبارتهيد مدمراً الممالك الإفريقية فى طريقه.

ويمكن أن نرصد فيما يلى بعض القضايا الهامة التى شهدها تاريخ القارة الحديث فى المناطق العربية وعبر الصحارى والوديان فى أنحاء القارة ممثلة فى حركة التحرر الوطنى، والأبعاد الثقافية للعلاقات العربية الأفريقية، والفكر الأفريقى حول العولمة.. وهناك كثير من القضايا والملفات التى لا تسمح مساحة هذه الورقة أن نمر بها جميعاً.

أولا: ثقافة "الجامعة" وثقافة التحرر الوطنى :

عرفت الثقافة الإفريقية والعربية كما عرف الفكر الأفريقي ضمن مراحل تطورهما حركتى الجامعة Pan Movement والتحرر الوطنى، وألقى ذلك الكثير من الملامح المختلفة والمتشابهة فى طريق تطورهما. وحدثت خلال ذلك مظاهر الارتباك التي تعترض طريقهما فى الالتقاء المأمون بين مرحلة وأخرى. فلظروف تاريخية وداخلية كثيرة مالت الحركة الإفريقية إلى فكرية الانعتاق Emancipation بينما شغلت الحركة العربية بالتحرز Liberation وأدي ميل الأولي إلي الجامعة الإفريقيةPan Africanism إلي نوع من الانكفاء علي الذات، والتعبير الرومانسي، حملتهما جماعات من المثقفين أدباء وشعراء ومتفلسفين، (بلايدن ــ ديبوا ـ سنغور ــ نكروما) حتي من اشتغلوا بالسياسة ومن قادوا شعوبهم للاستقلال لم يخرجوا عن هذا المضمون؛ فشكل ذلك سياسات بلادهم نحو "الآخرين" الذين بدوا جميعا غرباء، عربا كانوا أو مستعمرين أوربيين. أما الحركة العربية Pan Arabism فقد كانت اختصاراً لحركة الجامعة الإسلامية إن جاز التعبير، وهى إن كانت ذات تراث ذاتي عميق الجذور ورث قداسة الأمة ــ إسلاميا أو عربيا ــ إلا أنها

في الوقت نفسه كانت ذات تعبير خارجي، إذ كانت تعنى بمواجهة الآخر العثماني تارة ثم الاستعمار الأوربي والغزو الثقافي تارة أخرى.

التراث الثقافي في الحالتين مال إلى الطبيعة الاستبعادية، أو استحضار آخر – في فترات لاحقة – من خارج دائرة الألفة الطبيعية، فالأفارقة استحضروا – وما زالوا – أهل الدياسبورا من الأفروأمريكيين مثلا، والعرب استحضروا وعادوا إلي مسلمي آسيا ذوى الثقافات المتمايزة.

ما هي التفاعلات التي شهدتها المنطقتان المعنيتان في هذا البحث نتيجة هذا التمايز في النشأة والنهضة بل وحتى الآن؟

لاشك أن حركة تجارة الرقيق في أفريقيا كانت وراء ظهور نزعات الانعتاق التي أشرنا إليها والتي واصلت تأثيرها في حركة التحرر الوطني الإفريقية. وأثار استرقاق خمسين مليون أفريقي ونقلهم – ولو مات نصفهم – إلى الأمريكتين وأوروبا، موضوع الرق العربي أيضاً وعدم تحريم الإسلام المنتشر بدوره في أفريقيا لهذه التجارة. وإن حاول الحد منها دون أن يلتزم بذلك التاريخ العربي! ولن نتحدث هنا عن دور الثقافة الأوربية في وضع "الحالتين" في ميزان واحد، بل ولتصب الزيت – في الإعلام الثقافي – علي الحالة العربية. وقد عمق ذلك الجروح، فانبعثت حركات الانعتاق والانكفاء على الذات مرتبطة بالاستبعاد كما قلنا، فظهرت فكرة الأثيوبية Ethiopianism منذ أواخر القرن ١٩ لترتبط بالكنيسة السوداء، ولتقدم العالم الخاص للأفريقي، عرقيا ودينيا (Geiss 1968).

وطرح سيزير وسنغور الزنوجة Negritude لتقيم أسواراً جديدة حول الأفريقي الذى تصدر مكوناته في نظرهم عن الألفية الأولى وليست (ألفية العرب مع أفريقيا) فجاء تعبيرها في نصوصهم انفعالاً وحركية، شعرا ورقصا وعاطفة، متمايزاً عن العروبية والأوربية على السواء (Senghor 1964). وحين طرح نكروما "الوجدانية" وطرح سيكوتورى "الشخصية الإفريقية" لم يذهبا بعيدا وإن عمقا مفهوم التحرر الوطني لا الانعتاق، كما اختلفا في الموقف السياسي من الغرب الإمبريالي. لم يربط الكثيرون في الوسط الأفريقي بين التآني العربي والأفريقي في تجارة الرق وبين إطارهما الاجتماعي المشترك، ولدينا الكثير من الدراسات المهمة عن الإطار الاقتصادى والاجتماعى للاسترقاق الأفريقي والعربي فترة ما قبل الرأسمالية، بخلاف النمط الأوربي الذى اكتسح الساحة وحده في ظل الرأسمالية. وبعض هذه الدراسات لمؤرخين أفارقة مشهورين ثقافيا وسياسيا (W. Rodney 1969). لم يربط الكثيرون كذلك بين نفس مستوى المشاركة في حركة التحرر الوطني العربية والأفريقية،

ودور النكرومية المتنامى مع الناصرية وغيرها فى عصر التحرر المشترك، وكان ذلك يوقف الكثير من اللجج حول دور العربي تاجر الرقيق، عندما ننتبه إلى دوره المقاتل أيضاً مع اللومومبية وفى معسكرات لجنة تحرير المستعمرات..

لكن كل ذلك لم يحدث بسبب غياب الثقافة السياسية الوطنية الراسخة فى هذه المجتمعات جميعاً التى سارعت بالاتجاه "شمالاً" لا جنوبا.

لم توقف هذه الاختلافات حركة التاريخ الوطنى الإفريقى؛ حدثت بعض التطورات فى حال الثقافة والمثقفين استمرت حتى أواخر الستينات وأحيانا إلى منتصف السبعينات. لكننا لن نستطيع الهروب من ميراث المرحلة السابقة ولا آثارها على مراحلها اللاحقة حتى الآن.

لقد قبلت القوى الكولونيالية التقليدية "بالدولة المستقلة" (دول الفرنكوفون) مع رفض مشروعات "الدولة الوطنية" (غانا – مصر)، وفى الحالتين أصبحت "السيادة" مقولة مشتركة سواء كانت شكلية فى الأولى أو بنيوية فى الثانية. لكن يظل من الممكن القول أن دول التحرر الوطنى دفعت حركة الاستقلال الفعلى دفعة قوية، جعلت من ست دول فى مجموعة الدار البيضاء تقود "العمل الأفريقى" كله (٣٠ دولة) حتى قيام منظمة الوحدة الإفريقية (١٩٦٣) وبدا زحام "المستقلين" شكليا مثيرا لسخرية الوطنيين، ويمكن أن نذكر للتاريخ هنا كيف سلمت فرنسا باستقلال ثلاثة عشر دولة "فرنكفونية فى عدة أسابيع ليلحقوا بالتصويت لصالحها ضد "استقلال ثورة الجزائر" فى الجمعية العمومية عام ١٩٦٠. هكذا بدأت المرحلة باستعراض "قوة الدولة الوطنية" ونفوذها الواسع، من عقد مؤتمر باندونج ١٩٥٥ إلى تأميم قناة السويس فى مصر حتى التدخل الأفريقى فى الكونغو وبدء مشروعات كبرى كالسد العالى وسد الفولتا، وكل ذلك كان محميا بتجارب كبرى للبناء الاشتراكى من الإتحاد السوفييتى، للصين، لكوبا، بل وحرب تحرير مدعومة اشتراكيا ووطنيا فى الهند الصينية.

كيف يمكن تصور البنية الثقافية والفكرية فى هذه الفترة؟ سيطرت صياغة الدولة "الأيديولوجية" على الموقف، فيما يسميه سمير أمين "الدول الوطنية الشعبوية" وأسماه "كى زيربو" "التنين الاستوائي توقفت هذه الدولة عند طرح المفهوم "السياسي" وليس "الاجتماعي" لثقافتها، فليس ثمة وقت للتنوع الثقافى أو الاجتماعى ولا بنيتهما الأبستمولوجية من صراع الطبقات إلى تجاهل النسوية، فهنا "الأمة" العربية "وانبعاثها" أو "بعثها" وهناك الجماعية الإفريقية و"وجدانيتها" الخ ومن ثم فالوحدة العربية أو الإفريقية هما هدف

الحشد الجماعى لشعوب القارة المتنوعة. هنا محاولة أيديولوجية للنزول من سماء عالمية الثقافة الغربية إلى ارض الخصوصية، القومية أو القارية التى تؤكد السيادة السياسية والكاريزمات الوطنية، وفى نفس الوقت كانت تستدعى العقلانية الغربية ومقولات التحديث المصاغة لهم فى الغرب لاقامة البناء الذاتى من صناعة وأشكال متنوعة من الإنتاج وإصلاح الأراضى، بل وإصلاح زراعى لدعم وضع "الدولة" فى مجتمع الدول غير المنحازة. وحين كانت دوائر الغرب تحيى مثل هذا النوع للنهضة فى مستعمراتهم السابقة، ضغط "الشرق" لابراز مفاهيم مقابلة لحماية أصدقائهم الجدد بدورهم فى ظل مفهوم "الوطنيين الثوريين" وطريق التطور اللارأسمالى، ومن هنا بدا معسكر عدم الانحياز "الاستقلالى" ذا بعد اجتماعى نسبى أيضا، إذ كان هناك فكر "التحديث الغربى" من جهة (يدفع رأسماليات تابعة بنماذج مثل ساحل العاج وكينيا) ودولة التنمية الاقرب إلى مطمح دولة الرفاهية من جهة أخرى مثلتها الدول التى طرحت خصوصيتها الاشتراكية العربية أو الاشتراكيةالأفريقية أو الجماعية والوجدانية .....الخ.

بدت "الدولة الحديثة" كتلة صلبة بقدر كاف فاستوعبت الثقافة والمثقفين على السواء. استوعبت مفهوم الأمة وثقافتها الموحدة (عربية أو اسلامية) ومفهوم (الجماعية الإفريقية أو المقاومة) كمفهوم كلي، وكل ذلك وضع المثقف فى حال أسماه "تانديكا مكانداويرى" المثقف العضوى الجماعى الذى قبل رغم أنفه تبعيته للدولة التنموية بديلا للعبودية الكولونيالية فأصبح بذلك "عضويا" أكثر منه مثقفا أو مفكرا، يقول "كى زيربو": إن المثقف طلب منه الصمت لأن ثمة تنمية، وفى العالم العربى أعلن شعار لاصوت يعلو فوق صوت المعركة ..... أو بتعبير "تانديكا" الأكثر إيلاما إنه "أصبح مملوكا للسلطة فى ظل تحول الثقافة إلى قاعدة للسياسة (مثلما استخدمت الناصرية الأزهر واستخدم "سنغور" الصوفية ......الخ، بدا الفارق بين الكاريزمات فى مدى خدمة ذلك للاستقلالية، فرأينا أن معسكر التقليدية يخدم استمرار النفوذ الكولونيالى وحتى الإمبريالى، بينما معسكر التحديث (الذى أكد التبعية من قبل) يخدم الآن عدم الانحياز. ولم يتح ذلك تأسيس ثقافة تحرر وطنى حقيقية، أى ديموقراطية حيث أممت السياسة وأداتها الإعلامية، كما أممت الحركة العمالية والفلاحية، بينما راح المثقفون يعيدون إنتاج العقلنة الرأسمالية لدعم خطط التصنيع وتنويع الأسواق، وتحديث التعليم، ومواجهة تحول قيادة بعض الدول إلى العسكريين بدعم أمريكى. لم تكن جبهة المقاومة صامتة، كما يمكن القول أن مفهوم التحرر الوطنى لم يكن دائما موقفا سلبيا فقط تجاه الحالة الكولونيالية أو مناهج الأنثروبولوجيا فى تصنيف المجتمعات، لقد كانت

رأسمالية الدولة توحيدية بالضرورة، وإن عززت قدرا من استمرار التبعية للسوق العالمى إلا أنها هزت بنية المجتمع وتأكد وجود الطبقة العاملة والوسطى، وانتظم الفلاحون فى تعاونيات نظمت علاقتهم "بالسوق" نسبيا، بمعنى أنه كان ثمة جذور لثقافة مجتمعية جديدة رغم التأميمات السياسية والثقافية التى ربطت التنمية بالاستبداد وليس الديمقراطية. ولا ينكر أحد كيف دفع ذلك ظواهر ثقافية هامة وقيام الدولة بتلميع بعض مثقفيها. فرغم "العضوية الجماعية " السابق الإشارة إليها، برز حضور جامعات حديثة فى أنحاء القارة (وظهر جامعيون استقلاليون كثر) وبرز المسرح والسينما وفن الرواية والروائيين (برز بينهم عدد كبير بات شهيرا فى فترات لاحقة أكثر من شهرته وقتها) من شرق وغرب وشمال القارة . كانت الثقافة الحديثة تصيغ روايتها الخاصة عبر "الرد بالكتابة" على الرواية الاستعمارية كما يقول " بيل أشكروفت وفى بعض الحالات لم يقصد هؤلاء إضافة مساهمتهم لموقف السلطة ومع ذلك، فقد جبرتها "السلطات الوطنية" لصالح مقاومتها للكولونيالية وبعض أشباح الامبريالية. ويبدو أن ذلك ما جعل المؤسسة الثقافية الغربية تواصل سابق نفيها للتاريخ الأفريقى والدولة الإفريقية، فى نفى جديد للانتاج الثقافى والفكرى الحديث بما صوره "لارسون" بشكل استفزازى فى كتابه عن محنة الكاتب الأفريقى وقد تنبه الأمريكيون أنفسهم لدور الطبقة الوسطى والمثقفين وانشغلت المخابرات الامريكية نفسها بهذا الشأن مما سجل عنه الكثير، لان إدارة عقلانية مثل إدارة "كنيدى" كانت تتحدث صراحة عن دور الطبقة الوسطى والتنمية التحديثية فى توسيع فضاء السوق. وعندما أصبحت الدولة الوطنية معوقة للنتائج المتوقعة لصالحها شهدنا دعمها لموجة الانقلابات العسكرية وإعادة تدوير دور كثير من المثقفين لصالح قضايا التغيير السياسى أو ما يسمى الآن بالإصلاح السياسى.

من المؤسف أن دور الدولة الذى تمت صياغته على هذا النحو أضعف مؤسسات هامة نفتقدها الآن فى ثقافة مقاومة العولمة الإمبريالية، الحزب – النقابية– المؤسسة الثقافية. لكن يبقى "للدولة الوطنية" أنها ربطت مبدأ السيادة والإستقلالية بمضمون اجتماعى لا ينكر، كما أنها عبرت "الحدود" والتقسيمات الاستعمارية إلى أشكال قارية وتجمعات جامعة بل وعبرت ببعض أفكار الأصالة الثقافية إلى خارج حدودها رغم الحرص على التماهى مع آليات الثقافة الرأسمالية (الغاندية – الإنبعاث العربى – الشخصية الإفريقية _ الدياسبورا ....). ويبدو أن حركتها تلك هى التى كبحت استمرار المقولات الإمبريالية لصالح النظم العنصرية، فى جنوب أفريقيا وإسرائيل حيث نجحت تلك النظم فى الترويج لفترة طويلة لنموذجها فى "النمو"

الاقتصادى والديموقراطية مقابل نموذج " الدولة الوطنية " وخطابها "الخطابى" لوقت طويل.

ورغم التحولات والانتكاسات فى أوضاع "الدولة الوطنية" فإن الثابت لديها ما زال هو مقولات التحديث، والاندماج... إلخ فى إطار فكر الحداثة التنموى وقد يكون هذا الإطار الفكرى "التغريبى" هو الذى لم يتح لتأثيرات مثل الغاندية (التى أقامت الهند) أو الماركسية التى أقامت الصين وسط تخلف العالم الثالث. فلم نرى فى التجارب الإفريقية العربية وصولاً لمثل هذا المستوى من "مقاومة التخلف".

تمثلت عملية التحرر الثقافية الإفريقية فيما أسميه "الخروج على النص" الأوربى فى تفسير الظواهر والتشكيلات الاجتماعية والثقافية الإفريقية. ويحتاج ذلك لرصد بعض التفاصيل الهامة فى هذا الشأن.

تمثل هذا الخروج فى الضربات الأولى العملية لمفاهيم الانثروبولوجيا التقليدية، وبما بدأه أنثروبولوجيون أفريقيون شبان برفض مفاهيم "القبلية" "وخصائص الأجناس البشرية" .... إلى غير ذلك، والتى ربطوها بالعملية الاستعمارية وصياغاتها للهيمنة، أو العمل فى خدمة المستعمر مباشرة.

وتكفينا هنا فى مجال التحرر العلمى مساهمة أرشى مافيجى فى تحدى المفاهيم الانثروبولوجية الاستعمارية، فقد جاءت أولاً فى دراسة له عن أيديولوجيا القبلية (١٩٧٢) ثم تلاها بدراسة اثنوجرافيا منطقة البحيرات سنة ١٩٩١.

يرى أرشى مافيجى أنه يصعب تطهير العلوم الاجتماعية من ارتباطاتها الأيديولوجية، ولو أن الأفريقيين هم الذين كتبوا تاريخهم لكانت النتيجة مختلفة، ولذا يجب البحث عن الأسباب وراء هذه الكتابة أو تلك.

إن نظام المدركات الغربى هو الذى يجعل كل كتابة عن أفريقيا لابد أن تستعمل مصطلح "القبلية"، وذلك من خلال صياغة أوروبية استعمارية "للحقائق الإفريقية"، ورغم تغير هذه الحقائق على مدى قرن من الزمان فإن "الأيديولوجيا الغربية" ظلت لا تشير لأفريقيا إلا بتميزها بالقبلية. يستعملها الانجليز والناطقون بالانجليزية فى شرق أفريقيا، وقد تمكنوا من جعل الأهالى يستعملونها بدورهم فى الشرق أو الجنوب، مع أن أبناء الجنوب الأفريقى لا يعرفون أبداً كلمة "قبلية" وإنما يشيرون إلى "الأمة" والشعب والعشيرة أو إلى "الأرض" التى جاء المواطن منها. إلا أن الأنثروبولوجيا الانجلوسكسونية بوجه خاص تبحث دائماً عن "القبلية النقية"، وقد جاء ذلك متسقاً مع سياسة الحكم غير المباشر التى وضعها "لورد لوجارد" والسير "دونالد كاميرون". كان ذلك فى رأى بعض الأنثروبولوجيين

حتى الليبراليين يمثل "التوازن" والتماسك الاجتماعى وإن بدأوا الحديث بعد ذلك عن التغيير الاجتماعى.

وعندما تطورت دراسات الأنثروبولوجيا إلى بحث "التغير الاجتماعى" بدا الحديث مرة أخرى عن مقاومة "النظام القبلى" للتغيير بدلاً من الحديث عن تفككه أو عدم توازنه؟

ومن هنا أيضاً بدأ الاختلاف النسبى بين نظرة الأنثروبولوجيين وعلماء السياسة، فالأولون يرون القبلية وراء النجاح أو الفشل لعملية التحديث بينما يراها الآخرون سبباً للفشل فقط.

إن مفهوم القبيلة عند الأنثروبولوجيين يمكن فهمه بدرجة أو أخرى بالنسبة للمجتمعات السابقة على الاستعمار، كبيرة كانت أو صغيرة. حيث كانت "القبيلة" تعيش منفصلة، بالاكتفاء المعيشى، محددة فى المكان والزمان من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لكن لا يمكن تطبيقه على المجتمعات الإفريقية بعد تغلغل الاستعمار الرأسمالى الأوربى بينها وادخالها بنجاح فى النظام النقدى الرأسمالى والسوق العالمى، وقد أدى تقسيم العمل الجديد وأنماط الانتاج والتوزيع والسلطة السياسية للمجتمعات الإفريقية إلى تأسيس جديد لعملية التغيير. ولا يمكن إنكار وجود النزوع للقبلية تماماً فى أفريقيا، ولكن الفرق هو فى استعمال "القبلية" من قبل إنسان يبحث بها عن كرامته واستقلاليته مثلاً وبين من يستعملها للمحافظة على وضعه فى السلطة فى العاصمة الحديثة أو من يستغل بها أبناء قبيلته.

هنا تصبح "القبلية" أيديولوجيا وليست ذات وجود موضوعى كما يدّعى أيديولوجيوها، أى تصبح نوعاً من "الوعى الزائف" عند من نعتبرهم "قبليين" وهى عند النخبة الإفريقية نوع من التشوه يستعملونها خلال دورهم الاستغلالى، ويسجل آرشى مافيجى هنا بحق مساهمته فى تحرير النظرة إلى تكوين المجتمع الأفريقى ضمن جهده وآخرين حول ما عرف "بتحرير العلوم الاجتماعية الإفريقية Decolonization وأسميته فى دراسة لى منشورة أيضاً" توطين العلوم الاجتماعية Indigenization وفق قراءات أفريقية معروفة فى هذا الاتجاه أيضاً (زيربو ...).

ثانياً: ثقافة العلاقات العربية الإفريقية :

العرب والأفارقة بين التهميش والاندماج فى عصر العولمة؟ يبدو هذا التساؤل هو الملح فى معظم الساحات الثقافية والاجتماعية فى المنطقتين فى

الفترة الراهنة. والمرجعية هنا هى لعملية العولمة، وليست فى البحث عن الهوية فى عصر العولمة. ويعلن الساسة العرب والأفارقة دائماً توجههما المخلص للعمل على "الاندماج" فى السوق العالمى وعملية العولمة مقابل شكوى الاقتصاديين والمثقفين من عملية التهميش. وقد نعرف أهداف السياسيين من عملية الاندماج خوفاً من مغبة الخروج من ساحة الشرعة الدولية السائدة، ولكن يظل السؤال من قبل المثقفين عن إمكانيات التفاعل الذاتى وتحديد طبيعة الهويات المتكاملة أو المتنافسة، فى ظل النظام العالمى للاقتصاد والثقافة على السواء.

قد تساعدنا وقائع التاريخ البعيد والقريب على طرح بعض ما نريد تأكيده فى العصر الحالى. فمن قبل سيطر الاستعمار والاقتصاد الرأسمالى وأساليبه فى التحديث، بقيت مدارس التراث الشعبى واللغات العربية والأفريقية والمخطوطات العربية والأعجمية، والطرق الصوفية تحمل التاريخ المشترك إلى أبناء عصرنا.

لكن أخطاء مثقفى العصر لم تعالج بالحكمة العصرية متطلبات الجهد الفكرى لمواجهة الآثار الاقتصادية والسياسية لعمليات الاندماج فى السوق العالمى، أو "الشرعة العالمية الجديدة". فقد راحت هيئات الثقافة والتعليم العربية تتصور أن مهمتها مع الأفارقة هى المحافظة على القديم الذى بات فى حاجة للتطوير الشامل، حتى يشارك فى الجدل العصرى للثقافة، وراح مثقفو الحداثة فى أفريقيا ينكرون مرجعية كل ذلك التراث المدون والشفاهى الأفريقى فى بلادهم كمصدر لتكوين الهوية الوطنية الحديثة أو أحد المصادر على الأقل حتى تنضج الشخصية الوطنية على أساس سليم، وباتت المرجعية الأساسية بعد تغيير حرف الكتابة الأفريقى من تراث "العجمى" إلى الحرف الرومانى وكأن تلك المجتمعات جميعاً بدون تأريخ ثقافى يذكر، لتصبح الأدبيات الأوربية- حتى للتعريف بالبلدان الإفريقية وماضيها هى المصدر الذى لم يراجع إلا فى نماذج قليلة معروفة.

ومع التصدى لآليات العولمة فى التفتيت والتقسيم قوميا وإقليمياً فإن مفهوم الثقافة الشامل كثقافة شعبية أو قومية (مادية أو إبداعية) لابد أن يتفهم قضية التنوع الثقافى فى أفريقيا فهما صحيحا تحترم فيه المدخلات التاريخية والدينية، الجهوية والعرقية، الفئوية (أو الطبقية) والمحلية وسوف يثرى ذلك فهم التأثير الثقافى المتبادل بين العرب والأفارقة، وتقوم الثقافة الشعبية بدور كبير فى هذا المجال بما لها من قدرة على التعبير التراثى والحديث، وسوف نرى فيما تطرحه الثقافات الإفريقية، قوة تعبير الشفاهى نفسه عن

الاستمرارية بأكثر مما عبر عنه المكتوب الذى كبلته الثقافة الاستعمارية الغازية، ولكن لأن موقف المثقف من الشفاهى كان نافيا له معظم الوقت، فقد اتجه به أصحابه إلى التقليدية والمحافظة التى باتت موضع الاتهام، وفى مجتمعات ما زالت تحمل ثقافتها التقليدية فى ظل نفى التحديث والسلفية لها- أصبحت أنماط هذه الثقافة ممارسات أصولية كاسحة فى معظمها بحيث باتت تحكم حركة "المجتمع الحديث" ومستقبله.

كيف يمكن إذن أن تمهد الثقافة الشعبية لحوار على مستوى عربى أفريقى، شعبى بالضرورة؟

كيف يمكن تفعيل جوانب من الثقافات العربية والأفريقية تيسر اللقاء ولا تعوقه؟ وفى تقديرنا أن الثقافات الرسمية لا تستطيع أن تمثل التنوع الثقافى فى القارة، فى الوقت الذى تهيمن عليها آليات العولمة الثقافية الأوربية والإعلامية.

نستطيع أن نبدأ هنا بالقول أن الثقافة الشعبية قد نجحت فيما لم تنجح فيه إلى حد كبير الثقافة الرسمية بالنسبة للعلاقات العربية الإفريقية. فعلى مستوى الثقافة الرسمية مازلنا نجد انعكاس التوترات العربية الإفريقية، تاريخية أو حديثة فى كثير من أنماط الإنتاج الفكرى على الجانبين. ويمكننا أن نرصد هنا مجال التاريخ، والإعلام، والفكر السياسى عن الهيمنة والصور المتبادلة. ففى مجال التاريخ مازال الجانب الأفريقى يتناول دخول الإسلام لأفريقيا "كغزو عربى" أو مغربى، فرض الدين واللغة أحيانا، كما فرض بعض الأوضاع الاجتماعية والانقسامات الطائفية، وهناك أساتذة كبار مثل عالم الانثروبولوجيا الشهير "كويسى براه" لا يعتبر اللغة العربية أفريقية، كما اتخذ هذا الموضوع جدلا ملحوظا عند إنشاء منظمة الوحدة الإفريقية، (١٩٦٣) وأشد حدة عند وضع دستور الاتحاد الأفريقى الأحدث كثيرا. (٢٠٠٢)

ومثل ذلك قيل عن "تدمير المسلمين العرب" للممالك الإفريقية، وأشهر وقائعها تدمير مملكة غانا لإتاحة الفرصة لقيام مملكة موالية للعرب والإسلام هى مملكة مالى فيما بين القرن الحادى عشر والثالث عشر الميلادى. ودليل ذلك عند البعض متعدد الوجوه أحدها أن التأريخ العربى منذ البكرى وابن بطوطة وغيرهما لم يهتم بالتاريخ الأفريقى القديم أو ذكر مملكة غانا قدر اهتمامه بإبراز ملوك "مالى" بل وبعضهم دون غيره ممن أغدقوا المال أو نزحوه إلى العالم الإسلامى مثل "منسا موسى" ....الخ.

أما مسألة "تجارة الرقيق" فحدث عنها ولا حرج، حيث نال العرب من الاتهام والقذف ما لم تناله أحيانا التجارة فى الملايين عبر الأطلنطى، ولم يتوقف هذا الاتهام وشدته حتى فى أجواء الاحتفال بمرور مائتى عام على

إعلان تحريم تجارة الرقيق عام ١٨٠٧. حيث راجت الكتابات عن تجارة الرقيق الأطلنطية وتدميرها للمجتمعات والاقتصاديات الإفريقية فضلا عن سوء أحوال الرقيق فى الأمريكتين. ولم يمنع ذلك الجانب الأفريقى من أن يعقد مؤتمرا خاصا فى "كيب تاون" عام ٢٠٠٣حول تجارة الرقيق العربية منذ قيام الدولة العربية حتى قيام سلطة العثمانيين الإسلامية، وفى دراسات هذا المؤتمر الهام "رصد عدوانى" وآخر موضوعى للظاهرة التى لم تجد التفسير والتحليل الموضوعى بنفس القدر.

أما عن صورة العرب فى كتب التاريخ والتعليم للأجيال الإفريقية. فضلا عن الإعلام الأفريقى، وكلا المصدرين نعرف أنه تم تأسيسها فى الفترة الاستعمارية، فإننا نستطيع أن نرصد الكثير لولا أننا لا نريد أن نقحم هذه التفاصيل على موضوعنا هنا. المشكلة المنهجية التى يواجهها هذا الموضوع هى طبيعة الموقف الثقافى العربى من التناول الأفريقى. ذلك أن المؤرخين المحدثين العرب لم يستطيعوا التسلح بقدر كاف من الموضوعية ليقدموا تحليلا علميا مشتركا مع زملائهم الأفارقة، ولكنهم اتخذوا موقفا دفاعيا ملحوظا طول الوقت، بل إننا نستطيع أن نسجل بموضوعية أيضا أن كثيرا من الأدبيات العربية، فى التاريخ والأدب، مازالت تصمم على معالجة عناصر هذه الموضوعات، فضلا عن الدفاعية– برؤية أصحاب الرسالة الحضارية، التنويرية، التى تتحدث عن "نشر الإسلام والعروبة" فى أفريقيا بما يذكر المفكرين الأفارقة بميراث الكتابة الأوربية عن العبء الحضارى للرجل الأبيض. أما عن نشر اللغة العربية وشرعية وجودها فى القارة فلم يتناولها الباحثون العرب كحقيقة اجتماعية لشعوب قائمة فى القارة، خالطت بها شعوب أخرى على أرض نفس القارة، مهما كان لها من هيمنة أو نفوذ كقضية أخرى فى سوسيولوجيا التثاقف والتكامل، ولكن الأدبيات العربية اكتفت بإبراز ما تحتويه اللغات الإفريقية من أصول عربية مثل السواحيلية والهوسا.. الخ، بما جعل سوسيولوجيا اللغة تتحول إلى دراسات فى الهيمنة الثقافية...

كذلك كان حال مشكلة "الصور المتبادلة"، وهى صور سلبية بالفعل، ولابد أن تتحمل وذر استمرارها، سياسات مرحلة الدولة الوطنية، التى بالغت فى إبراز القضايا السياسية وإن كانت بالفعل قضايا التحرر الوطنى، إلا أنها كان لابد أن تشهد تطويرا مناسبا لدور التعليم والإعلام وأجهزة التثقيف فى التحولات الثقافية والاجتماعية الضرورية المرتبطة باستكمال معركة التحرير الوطنى؛ وهذا لم يتم لا فى مصر الناصرية ولا غانا النكرومية على سبيل المثال لا الحصر. فكتابات حسين مؤنس (١٩٥٤) وحتى جمال زكريا

(١٩٧٥) لم تغير لهجتها كثيرا فى هذا الاتجاه! أما الكتابات النكرومية عن تدمير "غانا" من قبل مالى الإسلامية فمتكررة. ولم يحترم هؤلاء مثلا جهود مدرسة المؤرخين الأفارقة أنفسهم عن الأصل الأفريقى للحضارة المصرية (شيخ أنتا ديوب) ولا كتابات غيرهم تفاخرا بالأصل المصرى لحضارة الفولانية واليوروبا والباغندة فى أنحاء القارة.

إذن فكل هذه مصادر توترات فى العلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية لا يمكن تجاهلها عند بناء انساق ثقافية جديدة إقليمية، تكاملية تتصدى على نطاق ثقافى جنوبى واسع لعملية العولمة التى تُجّمع فى المركز وتفتت فى الأطراف.

وقد رأيت بمراجعة واسعة لمفهوم الثقافة، ومعالجة مفاهيم الثقافة الشعبية المتجددة بوجه خاص والتى تعتبر الأساس لما يسميه اليونسكو الآن بالثقافة غير المادية intangible، أن اللجوء لجانب من الثقافة الشعبية أو آخر كفيل أن يعالج هذه التوترات الفكرية والثقافية والتى باتت أداة حادة فى الصراعات السياسية المباشرة؛ رأينا آثارها فى قضايا شرقى أفريقيا والسودان والصومال، بما لا يحتاج لسرد جديد. إننا ونحن فى عصر العولمة "الثقافية" والجدل بين حوار الثقافات أو "صراع الحضارات" لابد أن نفتش فى تلافيف الثقافة عن الجانب الذى استقر فى ضمير الأمم، ملحا على الوفاق لا الصراع. وفى تقديرى أن الثقافة الشعبية– أفريقية وعربية– سواء فى جانبها الأدبى أو الروحى عموما كفيلة أن توفر أرضية مناسبة لاعتبار الثقافة هى من الساحات الأساسية للوفاق.

تمثلات الوفاق فى الثقافة الشعبية :

لا شك أنه قد حدثت أنماط من الهيمنة ثم التكيف بين الصياغة المثقفة للحياة الدينية فى أفريقيا على نحو ما بثته الآداب العربية فترة سيادة الأدب الدينى أو الشعر العربيين، بل إن المثقفين التقليديين الأفارقة قد غالوا بالتزام التعبير شعرا أوفقها باللغة العربية وليس بلغاتهم لعدة قرون، لارتباط القداسة الدينية بالإبداع الفنى لفترات طويلة على طول ساحة العالم الإسلامى أو ما يمكن تسميته بالعولمة العربية الإسلامية. وتدخل رؤية "مبالى لو" فى التأريخ "للأدب العربى فى غرب أفريقيا" فى هذا الإطار. ولكن شيوع الصوفية وطرقها والارتباط عن طريقها بالمغرب لا المشرق العربى، قد يكون دفع التعبير الأفريقى إلى الاستقلال، سواء من خلال "المريدية" نفسها أو التيجانية، أو الفودية (نسبة لعثمان بن فوديو).. وكلها كانت ذات رواج شعبى خاص

تخلقت من خلاله نصوص وصياغات شعبية تحفل بها مخازن معهد إيفان IFAN بالسنغال كما تحفل بها مكتبات تمبوكتو، وزنجبار.. الخ. ولذلك قلنا أن لجان منظمة الوحدة الإفريقية قد أسمت مراكزها الثقافية "للغات والتراث الشفاهى" فى نفس الوقت. وأعتقد أن ذلك قد انتقل إلى مجال التاريخ بل وبعض نصوص الفتاوى المحلية ذات التكيف الشعبى.

والأمل أن تقوم هيئات أفريقيه- عربية أو اليونسكو برعاية هذه المصادر وجمع وانقاذ ما يمكن انقاذه من تراث يؤكد تقاليد كتابة كثير من اللغات الإفريقية بالحرف العربى قبل كتابتها باللاتينية بعدة قرون. ويحمل التراث الأفريقى بالفعل الكثير من صور التعبير عن التناقض العربى الأفريقى على مدى قرون طويلة...

وقد توفرت مثلاً نصوص شعبية ذات قيمة كبيرة عن أصل شعب الانتيمورو (الملجاشيون) وعلاقتهم بالعالم العربى من جنوب الجزيرة العربية ومصر، وكيف قامت ممالك "المارينا" مستقلة تماما، مع الحرص على تكوين النخب المحلية- والحاكمة- وفق تعليم وثيق الصلة بالنخب العربية، تجارا ومهاجرين، دون أن يعنى ذلك أية علاقة تبعية لمجمل الثقافة العربية.

بل وثمة نصوص عن "أصل شعب الهوسا"، تربطهم بتفاعلات محلية امتدت من "بورنو" و"أروا" إلى كانو، دون أن يكون للعرب أو الإسلام دخل فى هذا التكوين، إلى أن يتم اتصالهم بالمسلمين عبر مبعوثين تجارا ورجال دين، فتتبنى الممالك الجديدة الدعوة إلى الإسلام فى جوار شعب الهوسا وفى أنحاء غرب أفريقيا، ويتصلون- وفق النص الشعبى- بالمشرق حيث جدودهم (أبو بكر الصديق وعمرو بن العاص) كما يتصلون بالمغرب (عبر عبد الكريم المغيلى) فى انتقالات تقفز لعشر قرون فى جمل قصيرة لها جمالها الخاص فى الحكى الشعبى.

فى نصوص أخرى تبدو مسجلة عبر مؤلف معروف ولكنها تحمل طابعا شعبيا ملحوظا نجد نصا شعريا باللغة السواحيلية (الإنكشاف) تعتبر من نوع البكائيات على الإطلال فى أوائل القرن التاسع عشر أمام هجوم الرعاة من داخل القارة على سلطنة "باتى" على الساحل الأفريقى الشرقى وتدمير هذه السلطنة التى مثلت نهوضا ثقافيا أفريقيا وعربيا مشتركا. ويعبر عن كل ذلك بوضوح نص القصيدة الغنى بالمعتقدات الشعبية عن أشباح الغابة، ومخاطر البحار، ودرجات الجحيم، وأسماء الله الحسنى...

وعلى الجانب الآخر من القارة نجد "مخطوطة الأخضرى" باللغة الماندنجية أوردها أحد اشهر الكتب السيارة شعبيا وهو كتاب "زهور البساتين

فى تاريخ السوادين" (أوائل القرن ١٩) المنتشر فى أنحاء غرب أفريقيا، وملئ بالنصوص الشعبية التى كتبت باللهجات المحلية وترجم بعضها بالحرف العربى بل وباللغة العربية.

ليست المخطوطات المكتوبة بالحرف العربى وحدها أحد مصادر التعريف الهامة بأصول الشعوب الإفريقية قبل وأثناء اتصالهم بالعرب، وفى أجواء سلمية لا عدوانية. فالسير الشعبية الشهيرة فى منطقة مثل غرب أفريقيا مثل سيرة الإمبراطور "سونجاتا" مؤسس مملكة الماندنج فى غرب أفريقيا (مملكة مالى لاحقا) تعتبر نصا شعبيا أخاذا يرد بقوة على الكتابات السائدة "عن تدمير غانا وقيام مالى" على نحو ما تتفجر به الثقافة الرسمية. والسيرة الشعبية لتاريخ الماندنج المعروفة باسم "سونجاتا" Sondjata أو أحيانا باسم "سونديانا" وفق اللهجات السائدة فى منطقة غينيا والسنغال ومالى حاليا هى سيرة شعب ماندنج نجدها مسجلة عن راو شعبى "الجيلى" بأكثر من نص وهى ملحمة حقيقية بكل معايير الملاحم الشعبية الشهيرة، قد تساعد بعض فقراتها فقط فى كشف العديد من أبعاد التراث الأفريقى فى علاقته بالموروث الدينى العربى دون أن يعنى ذلك تلك الهيمنة التى يتحدث عنها البعض..

وقد يريد البعض أن يعرج عن أثر السيرة الهلالية فى مثل هذه الملاحم الإفريقية، ولكن الهلالية نفسها لم تعد مجرد أثر عربى عرقى بقدر ما تشيع آثارها كنص أدبى إنسانى على مساحة قارتين الآن من الجزيرة العربية حتى أقاصى غرب أفريقيا والجنوب الأوربى.

ولكن.... كيف تصور مثل هذه الأنواع الأدبية الشعبية- على الجانب العربى- معايير الصراع أو الوفاق بين الكتلتين الإفريقية والعربية متمثلة فى سير شعبية عربية كبرى أو فى القصص والحكى الشعبى؟ لا شك أننا لا نستطيع بدورنا أن ننطلق من موقف دفاعى، أو نتجاوز وقائع ما حفظ من نصوص هذا التراث. ولكنا نلفت النظر إلى أن القراءة المعمقة يمكن أن تصل بنا إلى جوهر النصوص لا مجرد ظاهرها من جهة، كما أننا مثلما اكتشفنا فى النصوص الإفريقية عدم مصداقية كثير مما تنقله الثقافة الرسمية يمكننا أن نجد انعكاسا لروح وفاقية مختلفة أيضا فى النصوص العربية خلافا لما ينقل عن صورة الأسود، والعبيد.. إلى آخر ما تشهده الثقافة المدونة من معارك.

أ- ولو راجعنا مثلا نصا مثل سيرة عنترة بن شداد، ذلك الشاعر العربى العظيم فارس بنى عبس الذى سجلت قصائده بين المعلقات السبع العربية الشهيرة على شراشف الكعبة، هو نفسه العبد الأسود ابن الأمَة السوداء فى أدنى مراتب مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام،

يرعى الابل للعائلة العربية الكبيرة فى القبيلة، ويرفض الأب، السيد، الاعتراف ببنوته لفترة طويلة من عمره- لأنه مولود من "أمة"، ويقف لونه الأسود عائقا أمام تغيير موقعه رغم قيامه بالأعمال البطولية لفترة دفاعا عن القبيلة، حتى هنا نحن أمام صلف عربى أمام اللون والجنس الأسود ولكن سرعان ما تتطور أحداث النص، لتطلق "عنترة" مع العرب ضد الروم والفرس وقائدا لفرسان القبيلة الذين لم يعترفوا به لفترة، فيحتجب عنترة عن الدفاع عنهم احتجاجا ومؤكدا لمطلب حريته ما دام قام بمسئولياته، وبانتصاره، يتأكد وضعه فى القبيلة كما يتأكد فى الجزيرة العربية كلها بتعليق أشعاره بين المعلقات العربية الشهيرة، بل إنه خلال قياداته يثبت مبادئه مطبقة على فارس قبطى (مقرى الوحش) أسره عنتره على حدود الشام، فحرره وواصل رعاية أسرته بعد وفاته، كما أن السيرة تصل به إلى غزو الحبشة ليكتشف أن أمه العبدة هى أخت لملك الاحباش.

ب- وفى مقابل روح التسامح التى تقدمها سيرة عنترة، كروح نابعة من تطور اجتماعى داخلى ناهض فإن رائحة "الصراع الإقليمى"- إن جاز التعبير - تفرض روحا أخرى لنوع من التعصب العربى، فى سيرة "سيف بن ذى يزن" وهى سيرة شعبية ذات طابع دولى بالفعل تتناول جولات قتالية لذلك القائد الفارس من بلاد "اليمن" ضاربا بسيفه ضد الصليبيين فى الشام والأحباش فى القرن الأفريقى، رغم زعم انطلاقها مما قبل الأديان السماوية.، ولكن ضعف البلاد فترة حكم المماليك من القرن الثالث عشر الميلادى حتى السادس عشر، يجعل الأسطورة الشعرية تجول فى العصور والأمكنة بحثا عن الروح الدفاعية لانقاذ "كتاب النيل" الذى هو فى بلاد الأحباش أو محاولات الأحباش لانقاذ "القبط" فى مصر، بما يعكس أجواء الحروب الصليبية الأوربية ضد العرب بأكثر مما تعكس حروبا لم تكن بهذه الشدة مع الأحباش فترة الصراع الفارسى الرومانى. وهذا معنى التعويض بانتصارات عربية هنا مقابل خيبات عربية فى الشمال. وإن كانت السيرة تقدم أيضا أبعادا اجتماعية وأسطورية جديرة بالتحليل، لأننى أتصور أن بداية الصراع العربى ضد الاحباش فى جنوب الجزيرة وعلى أرض اليمن ونجران كانت سببا فى وجود الدفعات الأولى من الأسرى الاحباش الذين اشتغلوا فى الزراعة بالجزيرة العربية وفرضوا صورة العبيد السود فى التراث العربى عموما. ومع ذلك

فإن المنهج الاجتماعى والجدلى فى فهم أحداث مثل هذه السيرة، وثمة أخريات قبلها وبعدها- يمكن أن يفيد الدراسات الاجتماعية العربية الإفريقية كثيرا.

ثالثاً: ثقافة العولمة :

لا تستطيع أفريقيا أن تكون خارج الإطار العالمى، وقد كانت دائماً جزءًا منه كحضارات أو فى معاناتها للاستعمار أو بمساهمتها فى حركة التحرر العالمية، ثم أخيراً من المناطق الخاضعة لمنطق الهيمنة، والراغبة فى بناء عالم جديد، ذى ثقافة إنسانية عضوية وليست إقصائية وعندما جرى الحديث كثيرا فى العقود الأخيرة عن تهميش أفريقيا خلال عملية العولمة الحديثة، ونتيجة القول بعدم الاحتياج إلى أسواقها أو موادها الخام ....الخ، انطلقت مقولة هامة لسمير أمين عن تزايد "إندماج" أفريقيا "لا تهميشها"، مؤكدا تجاوزه لفكرة الطرفية نفسها وفق واقع العولمة الحديثة الغنى بحقائق اقتصادية واجتماعية هامة . وكان من قبل ذلك بقليل قد أكد هذا المعنى فى بحثه عن المركزية الأوروبية التى دفعت بعض الاتجاهات الأصولية لتتحول إلى مركزية معكوسة أمام مثالية أوروبية نافية للتاريخ والجدل.

وبما أننا بصدد الثقافة والمثقفين فى العالم الثالث، فيبدو أن معالجة مقولة تزايد "الاندماج" إزاء عودة المثالية الغربية النافية للآخر، هى الأكثر صلاحية هنا. ومع أننا لا نناقش عسكرة العولمة أو التدخل الوقائى أو الاستباقى فى نهج العولمة كما شرح سمير أمين، فإننا نستطيع أن نجد فى الواقع الثقافى والفكرى الأفريقى ما يعتبر تحليلاً مواجهاً لعناصر التدخل العولمى فى الشأن الأفريقى.

وقد بدأت عملية العولمة رحلتها الجديدة ببث مجموعة من المراجعات الكبرى فرضتها على الفكر الرأسمالى العالمى وعلى كثير من مثقفى بلدان الجنوب الذين يريدون بدورهم التحول إلى منطق سوسيولوجيا القبول أمام سوسيولوجيا المقاومة . وقد يكون التذكير بعناوينها مدعاة لتأملات ضرورية فى الوضع الثقافى الراهن فى أفريقيا وغيرها من بلدان الجنوب. فثمة مراجعة للمصداقية التاريخية للفكر الاجتماعى، اشتراكى أو غير ذلك لأننا أمام بناء إيديولوجيا ليبرالية جديدة تتمثل فى نهاية التاريخ عند حدود النظام العالمى الجديد بل واعتبار "الأيديولوجيا" نفسها تعبيرا قاصرا على "الكارثة الاشتراكية" فى التاريخ! من هنا صدرت -وقبلت على نطاق واسع- التحفظات على مفاهيم الصراع الطبقى والتحليلات الاجتماعية الجدلية عموما

كما تمت مراجعة مفاهيم ومعايير الدولة الوطنية، والحدود، ومبدأ السيادة الوطنية إزاء ما يعرضه "المجتمع الدولى" عن مبدأ السيادة المحدودة والحدود المفتوحة وفق مفاهيم مركزية للشرعية الدولية. هنا أصبح من اليسير نزع السياسة من العمل الاجتماعى والاقتصادى، وتعطيل مؤسسات السياسات الثقافية فى اليونسكو وغيرها لصالح سيولة الإعلامية وقيم الثقافة العالمية، بل إن قضية الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى أقرها "المجتمع الدولى" نفسه فى لحظة سابقة أصبحت فقط هى عالمية الحقوق المدنية والسياسية وفق ما تسمح به السيادة المحدودة.

وشارك كثير من مثقفى العالم الثالث فى مثل هذه المراجعات و"الاضافات" بدرجة أو أخرى، مع إحساس "وهمى" -فى تقديرى- بأن الظرف أصبح متاحا لوجود المثقفين على مسرح الثقافة العالمى بدلا من الانغلاق فى الثقافات الفرعية التى يعيشونها! وكان إغراء الإعلام والإعلامية العالميين قد بديا من قبل شرا خطيرا فأصبحا عند الكثيرين وسيلة اتصال وتواصل هامة مهما كشف ذلك عن فقر الثقافة المحلية أو الوطنية، وقابليتها للإستلاب أو الإحتواء. من هنا انطلقت فى ساحاتنا الثقافية المحلية تفاعلات أفكار ما بعد الكولونيالية، بل وما بعد الحداثة، لتعيد إنتاج نفى التاريخ ونفى الدولة (الوطنية)، مرة أخرى، بل تم تحكيم الأنثروبولوجيا الجديدة عن الاثنية وصراعاتها بديلا للقبلية فى وقت سابق وأصبح القبول بالقيم العالمية الجديدة ليس فى مجال العمل الأدبى أو الفكرى وحده وإنما يتعلق بتحليل المجتمع كمجموعة من الفقراء تتناولهم برامج القضاء على الفقر. بل وانتقلت قضايا المرأة إلى فضاء الجندر، وكل ذلك لخلق "مصطلح آخر" نستعمله نحن "الآخرين" لنقترب من العالم الاول، أو ليتحقق "الإندماج" بدون ضربات استباقية. وقد ساعدت دولة التكيف الهيكلى المعولمة على تسارع إيقاع عملية التشوه فى التفكير الاجتماعى "المحلى"، ليتحقق "التمركز المعكوس" بوسائل أخرى، ولكن ذلك نفسه عالجته آليات العولمة. فالثروة البترولية الهائلة باتت عوائدها فى بنوك الرأسمالية الكبرى، وراحت مدخرات الاغنياء الجدد تحفظ ودائع فى نفس البنوك أو فى عمليات استهلاكية يروج لها الإعلام الرأسمالى الذى شكلت شركاته أكبر الشركات العالمية بين الشركات العابرة للقارات.

وكما حوصر علم التاريخ فى مدارس نفيه حوصرت العلوم الاجتماعية الأخرى فى دراسة أنثروبولوجيا الفقر أو عناصر المجتمعات المفككة. وعندما أثيرت أفكار عن الهوية واجهتها موجة من الهويات النوعية للمرأة

وللحركات الاجتماعية الأخرى ونشأت عولمات لكل منها فى إطار القيم العالمية المركزية (حقوق الإنسان- البيئة... إلخ).

لم يعد ثمة قوة لموضوع أفريقى أو عربى خارج أطر العولمة، ولم يعد ثمة محاولة لكتابة أخرى بسهولة، توقفت مؤتمرات السياسات الثقافية فى اليونسكو بعد تجربة خلع "مختار أمبو" بسبب الجرأة المحدودة التى حاول بها ممارسة وظيفته، وتحول أمر اليونسكو إلى المساهمة فى اللقاءات الدفاعية أو الإعتذارية لما يسمى "حوار الحضارات. وفى هجوم الرأسمالية المتوحشة، تحولت شعوب وأديان كاملة إلى مجرد إرهابيين معادين للحضارة الغربية أو رفه مجتمعاتها ومع القول بنهاية التاريخ عند حدودهم أصبح حوار الحضارات المثالى نفسه صراعا حضاريا تتصدره الحملة لتدمير الآخر وليس استيعابه كما كان الحال من قبل ولو صوريا.

هذه الأجواء هى التى تساند التيارات السلفية أو الأصولية، من داخل البيت الأبيض حتى جماعات الاسلام السياسى، والصوفية فى بلدان الجنوب، ناهيك عن ترسانة ما يذكرعن الجماعات المتطرفة و"المسلم الشرير" من "بن لادن" فى كهوف أفغانستان حتى الشيخ شريف فى الصومال.

والمثقف فى العالم الثالث حائر تماما الآن ومرتبك، بين القيم الانسانية التى تشاع مع ظروف الاتصال والتواصل، وأدوات النشر وهيئات البحث المتاحة، وبين حصار الثقافات الفرعية بزخم أصولى وسلفى، وبتراث محافظ تماما يعاد إنتاجه فى المنطقة العربية، أو دموية يتسم بها الصراع الدائر بين الإثنيات فى أفريقيا وآسيا. ولم يعد طرح "الدولة الوطنية " بالمطلق ممكنا حيث بات المطلب قاصرًا على دولة تنموية تحمى حقوق الفقراء الاقتصادية والاجتماعية فى إطار مفاهيم ضيقة عن الديموقراطية، بينما أجهزة العولمة لا تطرح إلا تصفية دور الدولة فى التنمية أو حتى الخدمات الاجتماعية إكتفاء ببرامج الحد من الفقر وأولوية حقوق الإنسان المدنية على الحقوق الاقتصادية الاجتماعية، وبالتالى لا خدمات ثقافية جديدة لأن "الاستهلاك الإعلامى" أصبح أولوية عن إنتاج الثقافة الوطنية.

كيف يقرأ الأفريقيون إذن هذا النظام العالمى؟

وإذا كنا قد استعرضنا فى القسم الأول تعامل الواقع الافريقى مع النظـــام الرأسمالى العالمى وظاهراته الاستعمارية، فإنه يمكننا هنا أن نستعرض بعض المساهمات الفكرية التى تدور حول علاقة أفريقيا بالنظام العالمى الجديد: أو ما يسمى الآن بظاهرة العولمة.

ويستدعى ذلك أن نكون على وعى بأن النظام العالمى ليس فقط نظاما اقتصاديا أو تحكمًا سياسيًا ولكنه نظام شمولى يلتحف بالليبرالية ليقتحم عوالم كثيرة محيطة به، عبر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى على السواء. ولذا يكفى فى التحليل هنا جانب أو آخر من حركة الفكر الأفريقى حول الظاهرة دون الإغراق فى التفاصيل.

أ-عن الاطار الفكرى

* قد يكون البدء بطرح آرشى ما فيجى Archie Mafeje عالم الانثروبولوجيا المعروف (جنوب أفريقيا) مثيرا فى هذا الموقع خلاقًا لتوقع الكثيرين أن نبدأ بالاقتصادى أو السياسى. والاستاذ ما فيجى الذى كتب عن الثقافة والعولمة قبل رحيله (٢٠٠٧) شغل كثيرا بمناهج البحث وإعادة تعريف الثقافة والاثنوجرافيا فى أكثر من مؤلف له، حتى جادل فى قضية "موت الانثروبولوجيا" باعتبارها فى رأى البعض "علمًا استعماريًا" رغم أنفه، وفى جهوده المتنوعه تلك فإنه يتعامل بنقدية حادة مع وحدة التحليل التى فرضها علماء الغرب على السوسيولوجيا الإفريقية، سواء كانوا ليبراليين أو ماركسيين، ويرى فى دراسة حديثة له أن نمط القومية الأوربية، وعقلانيتها قد فرضت ثنائية البدائى والمتقدم، أو الوحشى والمتحضر عند تناولهم شكل المجتمعات الإفريقية وتفهم أوضاعها لتصل مؤخرا إلى مجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة ولتنتهى معهم إلى أن التقدم لابد أن يكون خطيا وأن النموذج العالمى universal لابد أن يكون بالتالى غربيا، وأن غير الغربى عليه دائما أن يكون مجرد "مستهلك" لهذه الثقافة الغربية. ولا يؤدى ذلك لأن يحقق الأفارقة ذواتهم بل أن يحرموا أن يكونوا حتى "مثل" الغربيين، وهكذا تم تصدير "النماذج" تباعًا من التحديث إلى التنمية فى إطار تصاعد من الاستعمار إلى التبادل غير المتكافئ فى ظل الاستعمار الجديد حتى الاتجاه تمامًا إلى دمج الاقتصاد غير الغربى كله فى مركب جديد هو ما سمى العولمة، وقد قام السوسيولوجيون الغربيون بتمرير كل ذلك إلينا فى صيغ ومفاهيم "التغريب" والتثاقف، والتحضر، والتقدم والهوية الثقافية .. الخ باعتبار هذه المفاهيم هى "المعايير العالمية" لقياس التطور أو التنمية. ويذهب "مافيجى" فى تطبيقاته لكشف ضلال هذه "المعايير" إلى دراساته فى الانثروبولوجيا الاقتصادية فى أنحاء مختلفة من القارة بدءا من أنماط

الإنتاج للغذاء إلى أساليب الإنتاج الزراعى، إلى مختلف أشكال تكنولوجيا العمل فى الزراعة وغيرها ليقرر أن مقولة العلماء الغربيين عن عدم ضرورة توازى المجتمعات فى التقدم إنما انطلقت تبريرا لمقولاتهم عن التطور الخطى ونموذجه الغربى، وكان يمكن أن يكون ذلك مقدمة للقول بعدم ضرورة هذا التساوق ليمكن تحقيق التقدم الافريقى "المستقل" ولو فى إطار عالمى متكامل ومتبادل.

ب- رؤية الاقتصاد السياسى :

* قد تكون البداية النظرية هذه للموقف الافريقى مقدمة لرؤية شاملة أخرى صاغها – ومازال يجتهد فيها مفكر آخر هو سمير أمين (مصر). وقد كان سمير أمين منذ الستينيات –ومازال– من اعلام الفكر الافريقى فى إطار صياغة شاملة للمشهد العالمى الرأسمالى الذى يلف افريقيا وغيرها من بلدان الجنوب، أو ما سمى لفترة بالعالم الثالث.

وفى إنتاج حديث كتب سمير أمين محذرا من فكرة سائدة "عن تهميش افريقيا" عند الحديث عن العولمة أو النظام العالمى، ذلك أن هذا سوف يعنى أن كل أفريقيا – باستثناء دولة جنوب أفريقيا أو دول شمالها، هى "خارج" النظام العالمى global System، أو أنها تندمج فيه اندماجا سطحيا، وأن فقر أفريقيا ناتج عن ضعف اندماجها فى هذا النظام العالمى! وهذا ليس صحيحًا، فحتى عام ١٩٩٠ كان متوسط نسبة "التجارة الخارجية فى الدخل القومى بأفريقيا ٤٥% بينما كانت ١٢% فى أوروبا و١٥% فى آسيا .. الخ وكان المتوسط على المستوى العالمى ١٤,٩ عام ١٩٢٨، بينما لم يزد عن ١٦,١% عام ١٩٩٠ وفق احصاءات منظمة التجارة العالمية ١٩٩٥) أى أن عملية اندماج أفريقيا كانت مستمرة طوال القرن العشرين. وإذا كانت افريقيا تمثل نسبة ضئيلة عمومًا فى التجارة العالمية نفسها فإن ذلك لأن النظام الرأسمالى لا يسعى لتنمية "الانتاج الافريقى" وإنما تزايد ربحيته منه عن طريق تزايد عملية استغلال القارة، وبهذا الاستغلال أصبحت اكثر الاقاليم اندماجا (العالم الرابع الافريقى) هى التى تمثل اكبر نسبة بين الدول الأقل نموًا، وفى نفس الوقت يسعى النظام الرأسمالى العالمى إلى مزيد من اجراءات ادخال افريقيا فى "نظام السوق" والغاء قدرة الدولة على مواجهة غزو السوق الخارجى، و"يتلاعب الاستعمار بوقاحة بالمطالب القومية والثقافية والنزعات الاثنية والدينية من أجل تفكيك" الدول وتحويلها إلي

دويلات عاجزة أمام تحكم السوق"، فتتزايد مظاهر الفوضى فى العالم. لكن سمير أمين لا يرى هذه "الفوضى" نهائية فرغم أن الولايات المتحدة – المركز – ليست أقوى عناصر "النظام – العالم" اقتصاديًا بما كان يشير لاحتمالات الفوضى بسبب أطماعها فى حكم العالم أو السيطرة الطموحة عليه عبر آليات العولمة الكاسحة، إلا أنها تشكل اكبر قوة عسكرية فى هذا العالم، ولذا تنبأ سمير أمين منذ بضعة سنوات بمسألة "عسكرة العولمة" مستنتجًا ذلك من وقائع السلوك الأمريكى فى البلقان وتدمير يوغوسلافيا بعد عجز أوربا أن تحل الصراع الصربى أو السلافي فى المنطقة أو قل لمخاوفها من عودة النفوذ الروسى فى هذه المنطقة رغم انهيار الاتحاد السوفيتى.

ج- رؤية الاقتصاد وإدارة الحكم :

* دفعت مناورات مؤسسات بريتون وودز عن "الاصلاح الاقتصادى" وتحكيم "آليات السوق" بديلاً للدولة على نحو ما بدا فى تقارير البنك الدولى وغيره منذ أوائل الثمانينات تطبيقًا لما سمى بمبادئ "إجماع واشنطن" إلى شعور المثقفين الأفارقة بمأساة قارتهم فى هذا الإطار، فلاهى القادرة على التصدير والمنافسة التجارية الحرة فى السوق العالمى إزاء انسحاب دور الدولة الحامية ولاهى قادرة على التنمية وفق الكفاءة حيث تعيش فى حالة انتقال من "عقود التنمية المفقودة" إلى مرحلة "القارة المنسية" كما عبر عن ذلك الكثيرون.

وتبرز فى هذا المجال مساهمات تنظيمات أفريقية غير حكومية عديدة فى مقدمتها المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاجتماعية (كوديسريا) CODESRIA ومنظمة العلوم الاجتماعية لشرق وجنوب افريقيا (أوسريا) OSSREA والجمعية الإفريقية للعلوم السياسية AAPS، بل وجهود مكثفة فى مجال البدائل كما طرحها منتدى العالم الثالث فى داكار T.W.F وغيره من جماعات المثقفين المحلية فى عدد من البلدان الإفريقية.

وتبرز فى هذا الصدد مساهمة الاقتصادى والمثقف البارز "تانديكا مكانداويرى" T.Mkandawire (مالاوى) السكرتير التنفيذى السابق لكوديسريا (داكار) والذى توفرت له فرصة معرفة واسعة بالواقع الاقتصادى الافريقى بحكم موقعه وثقافته حيث اصدر خلاصة مجموعة من البحوث المعنية، فى كتاب هام بعنوان "قارتنا .. مستقبلنا.. رؤى أفريقية عن التكيف الهيكلى) ١٩٩٩ نشر بحوثًا أخرى فى موضوع اهتمامه عن الدولة التنموية.

وينطلق "مكانداويرى" بالرد على موقف المؤسسات الدولية من "الدولة"

فى أفريقيا، حيث تتهم "دولة مابعد الاستقلال" بالسلب دائما بينما تكذب الحقائق ذلك، فالدخل القومى المحلى تزايد خلال الستينيات والسبعينيات (فتــرة ازدهار دور الدولة الوطنية) بنسبة ٥,٧% بينما وصل ١,٩% عام ١٩٩٠/١٩٩٥. وتضاعف الدخل الفردى فى الفترة الأولى لحوالى ست أضعاف، وارتبط ذلك بتنمية الموارد البشرية (عماد التقدم) وخاصة فى التعليم، ثم دخلت أفريقيا إطار الازمة مع منتصف السبعينيات بسبب ازمة البترول وانخفاض اسعار المواد الخام الإفريقية فى السوق العالمية بينما تزايدت ربحية رأس المال العالمى، فى بداية المرحلة الأخيرة من العولمة.

ويعالج "مكانداويرى" أسباب الأزمات الإفريقية بعرض وجهتى النظر حولها؛ فالبعض من انصار صندوق النقد الدولى يرجعها إلى عوامل داخلية تخص "فشل السياسات" بسبب زيادة تدخل الدولة فى شئون السوق والقطاع الخاص أو "تحالفها الحضرى" ضد الريف أو مركزية عملية التنمية، والزبائنية، إلى جانب الشعبوية والبيروقراطية فى نفس الوقت.. إلى آخر قائمة اتهامات صندوق النقد الدولى.

وفى تأكيد "مكانداويرى" على دور الدولة الوطنية فى عملية إعادة البناء بنظرة افريقية مستقلة أو مجتهدة على الأقل؛ فإنه يبدأ بنقدها بل ونقد أصحاب "الاقتصاد السياسى" الذين لا ينتبهون إلى مشكلاتها التاريخية والحديثة، وتعويقها لسياسة إصلاح حقيقية تهتم بالزراعة وتنويع الصادرات وتحترم دور النخبة وعدم الانتظار حتى يختطف أصحاب المصالح هذه السياسة الاقتصادية لصالحهم. ويرى صاحبنا أن مواجهة إجراءات العولمة تتطلب إعادة بناء الدولة الوطنية، لأن سياسات الإصلاح الدولية دخلت على بنية دولة هشة أساسا، كما أن الفئات التى يطالبون بالتسليم لها هشة بدورها وستكون أكثر اعتمادًا على الخارج والممولين، بما يؤدى إلى اعتماد فئات أخرى أيضًا مثل الأقليات والقوميات بل وممثلى طبقات وجماعات مصالح على الخارج وهذا ما يعنى تدمير الدولة الوطنية.

وفى إطار عزل الدولة عن "قاعدتها الاجتماعية" فإنها تتحول إلى أداة للمؤسسات المالية الخارجية وليس للرأسمالية المحلية، ولذا فإنه يلح على أهمية استعادة الثقة بين قوى الداخل لبناء القدرات الداخلية قبل تفتيت قوى السوق للدولة والمجتمع.

د- رؤية السياسات الاجتماعية :

يركز باحث أفريقى آخر على المجال الاجتماعى كمجال مباشر لتــأثيرات

العولمة فى أفريقيا، فيتناول تادى آينا Tade A.Aina (نيجيريا) تأثير العولمة على السياسات الاجتماعية مفهومًا وإدارة وعلى العناصر الفاعلة فيها وذلك فى كتابه العولمة والسياسة الاجتماعية فى أفريقيا (١٩٩٦) فضلاً عن كتاباته الأخرى فى مجال التنمية والطفولة والهجرة فى نيجيريا وخارجها.

ينطلق "أينا" من متابعة أثر التكيف الهيكلى على علاقة الدولة بالمجتمع والاقتصاد والتغيير الاجتماعى وطبيعة المواطنة والحقوق. وهو يرى أن طبيعة الدولة فى أفريقيا- قديمة أو تحديثية - تجعلها ذات صلة خاصة بفئات عليا ودنيا بدرجات متقاربة أحيانًا نتيجة سيادة الأوضاع القبلية والعرقية والقرابة الخ، فضلاً عن بروز دور المهمشين مؤخرا فى المدن، وفى نفس الوقت تبرز أدوار كبيرة لحركات اجتماعية معبرة عن هذه الفئات فتتطلب سياسات اجتماعية معينة تحتاج لإدارة الدولة لها، هذا فى الوقت الذى يقوم فيه أنصار التكيف الهيكلى بالمطالبة بسحب دور الدولة، واتهام مرحلة الدولة الوطنية بالإسراف فى الخدمات الاجتماعية مما أدى لضعف الدولة وتفككها والتشكيك فى شرعيتها بمجرد وقوع الازمات العامة أو الاقتصادية، أى تحميل الدولة آثار برامج العولمة ضد جماهيرها.

وقد أدى ذلك فى ظروف استمرار برامج التكيف الهيكلى وضعف دور الدولة فى السياسات الاجتماعية إلى زيادة قهرها واستبدادها مما جعل بعض الفئات الاجتماعية تعزل نفسها عن الدولة بقبول التهميش فى ظل برامجها الخاصة أو الهجرة على نطاق واسع أو اكتفاء ببرامج العمل الأهلى للمعونات الاجتماعية.

هنا يرصد "آينا" مشكلة "الإقصاء الاجتماعى" المرتبطة بأوضاع السياسات الاجتماعية الجديدة حيث تصبح فئات عديدة فى رأى البعض "منفصلة عن عمل النظام"، وغير ضرورية أو يمكن الاستغناء عن مساهمتها الاجتماعية بل والأحرى أنها أصبحت "قابلة للإقصاء" بذاتها.

ويحدث هذا "الإقصاء الاجتماعى" لفئات على مستوى محلى كما يحدث لشعوب كاملة على مستوى عالمى فى إطار برامج العولمة. ويربط "آينا" بين عملية الإقصاء هذه وظهور مشاكل تأنيث الفقر، والطفولة والشيخوخة، وضحايا الحروب والصراعات ممن تتجاهلهم السياسات الاجتماعية الجديدة. بل ينبه "آينا" إلى أن هذا "التجاهل" من قبل المؤسسات المسئولة يؤدى إلى عدة نتائج يذكر منها زيادة دور الجمعيات الأهلية والعمل الاهلى عموما فى مجال الخدمات الاجتماعية وفق أنماط عمل ومفاهيم موحدة يقرها الممولون وفق برنامج عولمى آخر للخدمات الاجتماعية (المياه - البيئة - الصحة- التنمية الريفية - التغذية) بما يسميه "آينا" "إعادة صناعة العالم" بعد تدويل

أساليب الرفاه الاجتماعى والانسانى نفسها، ومن ناحية أخرى قد تتضاعف أدوار فى مناطق يحكمها "المتمردون" أو المنشقون، أو مجالات تسود فيها خدمات الجماعات المتطرفة دينيا أو عرقيا .. وبانسحاب دور الدولة فى ظل برامج العولمة تبرز عملية مراجعة المواطنة والحقوق المترتبة عليها حيث تبدأ تأثيرات جديدة للتقسيم الاستعمارى للحدود والمجتمعات القديمة، فيظهر أثر عامل الهجرة الواسعة من مناطق افريقية لأخرى، ويوصف البعض بالمواطنين والآخرون بالرعايا، وذلك لحرمان اعداد كبيرة من الحق فى الخدمات الاجتماعية أو إبعادهم تماما من الدولة بالتهجير، أو حرمان آخرين من المشاركة السياسية.

ويحذر "آينا" من شعارات البنك الدولى وغيره عن "برامج تخفيف الفقر" بدلا من التفكير فى القضاء عليه، حيث يتوقع آينا أن تؤدى كثافة هذه البرامج لأن تصبح "نموذج التنمية القادم" بدلا من الحديث عن التحولات الاجتماعية الضرورية.

هـ - فى البعد الاخلاقى :

وفى تناول جديد لأحد أبعاد العولمة جدير بالمتابعة، يسهم الأستاذ ياش تاندون Y. Tandon (أوغندا) استاذ الاقتصاد السياسى بجامعة ماكاريرى كمبالا ثم دار السلام والآن في زيمبابوى، بأكثر من ورقة عن علاقة العولمة بعملية الفساد والاستبداد فى أفريقيا، أحدثها ماكتبه فى السويد عن "الديمقراطية والحكم والفساد: إعادة الاستعمار الاخلاقى فى أفريقيا" عام ٢٠٠١.

ويرد "تاندون" منذ البداية على مقولة قديمة تتردد حديثا مرة أخرى كانت تقال عن "الاستعمار الشرير" و"الاستعمار الطيب" حين نتعامل مع منتج ظاهرة مثل العولمة، ليرى أنه لابد أن هناك الكثير النافع، ولكن يظل السؤال حول الظروف التى يتم فيها ذلك، وارتباطه مرة أخرى بما يشبه عبء "الرجل الأبيض الحضارى" ممثلا فى "الخطاب الدولى" حول مشروطية "الديمقراطية والحكم الجيد والقضاء على الفساد فى أفريقيا" كمقدمة لتوفير المساعدات والاستثمارات .. الخ.

من هنا يعتبر "تاندون" أن اتهام أفريقيا وحدها بهذه التهم الثلاث عن "اللاديمقراطية – والحكم السيئ والفساد" هو من المقولات الاستعمارية الموروثة يروجها المراقبون الغربيون ويرددها بعض الشرفاء الإفريقيين أنفسهم.

ذلك لأنه يرى أن أفريقيا من حيث المبدأ – لا تنفرد بهذه الظواهر، فانتخابات أمريكا الرئاسية الأخيرة كشفت عن اللاديمقراطية وحرمت الأفروامريكيين من ثقلهم التمثيلى، والحكم السيئ يتبدى فى اللجنة العليا

للاتحاد الأوربي نفسه، والفساد يعبر عنه "بيرلسكونى" الإيطالى شخصيًا! ومعنى ذلك أن الفساد فى أفريقيا مثله فى الغرب ويبقى الاختلاف فى الدرجة، لكن وراءه فى أفريقيا درجة الفقر بينما تقف وراءه السلطة فى أمريكا وأوروبا.

ويعالج "تاندون" درجة "الاندماج" الكبيرة لأفريقيا فى السوق العالمى عن طريق التجارة والاستغلال لثرواتها، ولذا فإن هذا الوضع من الفوارق والاندماج هو الذى يكشف مدى ازدواجية معايير الحكم على أفريقيا.

ويبدأ حديث "تاندون" الهام عن الجانب الاخلاقى للعولمة بالتساؤل عما إذا كان "الفساد" فقط كما فى التعريف السائد هو الفساد المادى؟ وهل يختلف ذلك عن فساد "العقل والروح"؟ وكيف سيسمى إذن سلوك ذلك الخبير الأفريقى فى البنك الدولى أو صندوق النقد الدولى الذى يبيع لأفريقيا نصائح رؤسائه الغربيين من أجل الترقية أو المعاش الكبير. الخ؟ هل يقل ذلك عن فساد الوزير الأفريقى الذى يبيع مصالح بلاده مقابل ١٠% تضاف لحسابه فى البنوك الأوربية؟. وماذا يعنى بالمقابل تمدد أشكال هذا الفساد للبلاد الاسكندينافيه مثلا التى لا يحتاج أهلها للمال؟. ويربط "تاندون" استبداد المشروطية ضد ما يسمى "الفساد" و"الحكم الجيد" بطبيعة النمط "الانجلو سكسونى" الذى لا يرتبط كثيرا بتوفير الخدمات ومشاكل الإدارة، وإنما يريد تحكما مهيمنا يصيغه هو ويكيفه من أجل الربح فقط، ولذا يسمى هذه الشروط "بالحكم الجيد" والقضاء على الفساد. والانجلو سكسون أنفسهم هم الذين أقاموا "الامبراطوريات" وأيدوا ديكتاتوريات فى أفريقيا علي مدى زمنى طويل دون أن يسألوا أنفسهم عن "مظاهر الحكم اللاديمقراطى" أو "الفساد". ولكن حين يتصرف "موجابى" أو "مبيكى" أو القذافى الآن ضد مصالحهم، فإن كلا منهم ينال تهمته . وللأسف تنطلق التهمة من أحد المصادر الأوربية فيرددها الجميع على نطاق واسع بما فيها المصادر الإفريقية نفسها.

ويرى تاندون أن مشكلة هذه المعايير المزدوجة لدى الغرب، ليست مجرد مسألة "أخلاقية" ترتبط بالديمقراطية والحكم الجيد عندهم ولكنها صادرة عن رغبة فى الاستغلال وحرمان الشعوب الإفريقية من أن تعبر عن رأيها فى شكل الحكم منذ كان الاستعمار نفسه ضد هذه الشعوب، ولذا فنفس المصالح الاستعمارية هى التى تقف "وراء اللاديمقراطية والفساد" الآن بنفس منطق الفترة الاستعمارية، وتمثلها الآن نفس شروط الاستغلال عن طريق الاستثمارات فى مناطق الثروة، فضلاً عن حصر سياسة التنمية عن طريق القروض والمساعدات الخارجية والإغراق فى الديون وترتيبات البنك الدولى

والصندوق بما يتيح الفرصة أمام فساد الإدارة الإفريقية. ويربط تاندون كل ذلك بأنه مادام يقوم على "سحب دور الدولة" وانفراد آلية السوق وفق شروط العولمة الحديثة فإنه لا يجعل للشعوب أى دور فى الموقف، فلا ينتظر أن نتوقع حكما جيدًا أو حدا للفساد، فى نفس الوقت الذى لا ترى فيه إمبراطوريات العولمة أن سلوكها القهرى ذاك لا يمس بجوهر الديمقراطية.

قراءات مرجعية :

* إجلال رأفت: (تحرير): ندوة العلاقات العربية الإفريقية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- القاهرة ١٩٩٤.
* الملتقى الدولى حول الشفاهيات الإفريقية- المركز الوطنى للدراسات التاريخية الجزائر- ١٩٨٩ ط ٢.
* الشيخ عثمان بن فوديو: بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد- تحقيق فتحى حسن المصرى- جامعة الخرطوم- ١٩٩٧.
* المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: العربية فى اللغات الإفريقية ندوة داكار- تونس ١٩٨٤.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: أفريقيا فى برامج التعليم فى البلاد العربية القاهرة ١٩٩٧.
- سمير أمين؛ فى مواجهة أزمة عصرنا: دار سينا- القاهرة- ١٩٩٧.
- جبريل تمسير نياD. T. Niane: Sondjata: سونجاتا: ترجمة: توحيدة على توفيق- تحت الطبع- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة (٢٠٠٩).
- حلمى شعراوى: العرب والأفريقيون وجهًا لوجه دار الثقافة الجديدة- القاهرة ١٩٨٤.
- حلمى شعراوى: فى ثقافة التحرر الوطنى -القاهرة- دار مدبولى- ٢٠٠١.
- حلمى شعراوى: عرب وأفارقة فى مهب الريح- دار الأمين ٢٠٠٢.
- حلمى شعراوى: صورة الأفريقى فى الثقافة العربية: فى الطاهر لبيب: (محرر) صورة الآخر: مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٧.
- رؤوف عباس (تحرير) العرب فى أفريقيا- دار الثقافة العربية- القاهرة ١٩٨٧.
- سمير أمين- برهان غليون: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة دار الفكر دمشق ٢٠٠٢.
- سيدى عمر بن على، عبد المحسن العباس: فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا للتوثيق والبحوث التاريخية بتنبكتو -جزءان- دار الفرقان، لندن ١٩٩٦-١٩٩٧.
- شريل زعرور، التعاون العربى الإفريقى: معهد الإنماء العربى- بيروت ١٩٨٩.
- فؤاد حسنين: قصصنا الشعبى معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة.
- فاروق خورشيد- أضواء على السيرة الشعبية منشورات "إقرأ"- بيروت (ب.ت).
- كى- زيربو: تاريخ أفريقيا العام مجلد ١ -باريس- اليونسكو ١٩٨٠.
- مباى بشير لو: تطور الأدب العربى فى غرب أفريقيا فى: مختارات أفريقية عربية- مركز البحوث العربية والإفريقية القاهرة ٢٠٠٨.
- محمد عمر بشير: العلاقات العربية الإفريقية- جامعة الخرطوم ١٩٨٤.
- محى الدين صابر: معالم الحضارة العربية الإسلامية فى أفريقيا- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- تونس ١٩٨١.
- مصطفى حجازى السيد: مأساة العبيد، لمجموعة من كتاب "الهوسا" المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة ٢٠٠٢.

- كويسى براه: اللغات الإفريقية وتعليم الجماهير ترجمة: حلمى شعراوى- دار الأمين- القاهرة ٢٠٠١.

- Assefa, T. el: Globalization, Democracy and Development in Africa, OSSREA Addis Ababa 2001.
- Aina, T, Globalization and Social Policies in Africa, CODESRIA, Dakar 1996.
- Helmi Sharawy: Afro Arab Times: Third world press- Cairo 2005.
- Helmi Sharawy: Heritage of African Languages Manuscripts AACI- Bamako- Mali- 2005.
- Bujra. A: African Perespective on Devel opment 1896.
- Blyden, E, Christianity, Islam and the Negro Race. W.B. Whittingham & Co 1889.
- Beshir: M.O. Terramedia. Themes of Afro- Arab –Relations- London. Ithaka- 1982.
- Prah, K. The Harmonization and Standardization of African Languges Project- working paper- CASAS - Capetown 1997.
- Prah K. African Languages. Bonn 1995.
- Cooly, W. The Negroland of Arabs, Cass 1846.
- Davidson, B. Africa in History- London- Plaladin 1984.
- Diop, Cheikh Anta: The African Origion of Civilization
- Rodney. W: How Europe Underdeveloped Africa, 1971
*A history of the Upper Guinea coast 1545 to 1800 The Clarendon Press-1969.
- Ntalaja- Nzingola. G, Les Dimensions Politique de la situation de L'Afrique Dans Le System mondial. Third world forum- Dakar- 2001.

- Mphahlele, E, The African Image. Faber and Faber- London 1962.

- Mkandawire- Th.1) Our continent, Our Future, African Perspectives on structural Adjustment. CODESRAI – Dakar 1999.

- Mamdani, M (ed) African Studies in Social Movements and Democracy, CODESRIA. Dakar 1995.

- Mafeje A., Ideology of Tribalism .JMAS, 1971.

-Kan, Ousmane, Intellectuels non europhone CODESRIA- Dakar 2003.

- K. Prah (ed) The led Arab Slavery- CASAS- Cape twon 2003.

- Geiss I, The Pan African Movement. Methuen-Co, London, 1996.

- Ehret, Ch. Linguistics as a _Tool for Historians- Hadith -1- Nairobi- 1968.

translated by M. Cook) Lowrence Hill- Westport 1975.

- 0motoso K., Black Consciousness in Classical Arabic Literature. University of Ife Nigeria-1977

٢- ثورة يوليو فى الذاكرة الوطنية الأفريقية: محمد فايق... يتذكر..*

تبقي الأحداث الوطنية الكبرى فى ذاكرة الأمم؛ وتبقى عناصرها والفاعلون فيها فى قلب المسار الحى للأمة، وفى مواجهة عواصف تستهدف محو هذه الأحداث من الذاكرة الوطنية لتحل محلها صور أ خري تخدم المصالح المضادة من جديد. وقد مرت أفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية بلحظات درامية متتابعة فيما يخص مصائر شعوبها؛ وكانت ثورة يوليو ١٩٥٢ حدثا مدويا علي هذا الطريق؛ قد لا يكون صداه من طبيعة عمقه فى مصر فقط بقدر ما كان بشكل كبير من واقع ترددات صداه الوطنى فى مساحة واسعة من العالم العربى والأفريقي والآسيوى؛ بل وإلى آفاق أخرى شمالا وغربا؛ اصطدمت بمصالح ومسلمات؛ وآثارت تطلعات وآمال، وأقامت تحالفات؛ شكلت كلها معالم تجربة فى ذاكرة حركة التحرر الوطنى العالمية وجناحها الأفريقي بوجه أخص بما لا يمكن أن تفتقده روايات الشعوب عن نفسها أو غيرها فى هذه المنطقة لفترات طويلة. ربما بسبب كل ذلك يتطلب الأمر دراسة معمقة لأبعاد تجربة يوليو فى مصر ومع بقية أفريقيا؛ وتسجيل ذلك بتفاصيله فى التاريخ العام لمصر؛ سواء من الوثائق المدونة أو مصادر التاريخ الشفاهى محمولا فى عقول وقلوب أبناء ثورة يوليو الحريصين على بقاء الذاكرة الأفريقية حية بعلاقتها بالحدث الذى جرى على أرض مصر.

من هنا كان حرصي أن أسهم في عملية التوثيق هذه، بتقديم خلاصة تجربة الأستاذ "محمد فايق" المسئول الأول عن الشئون الأفريقية في مصر الناصرية، وذلك من خلال تسجيل أمين لذكرياته، حيث استعرضنا معا أكثر من وقائع خلال فترة ١٩٥٢ ــ ١٩٧٠ حول العناوين التالية:

١- الأجواء التي فرضت انطلاق مصر نحو بقية أفريقيا.

٢- منطلقات ثورة يوليو نحو أفريقيا.. الهوية.. والاستراتيجية.

---

* قام الباحث بعقد حوالى خمس جلسات حوار مع الأستاذ محمد فايق لمدة حوالى عشر ساعات فى الفترة بين ٢٠ يونيو و١٤ يوليو ٢٠٠٢، وتم تسجيلها لتنشر بعد مراجعتها مع الأستاذ فايق عند نشر هذه الدراسة الأولية للمذكرات.

- وتعتبر هذه الورقة نظرة تطبيقية لورقة سابقة عن ثورة يوليو وحركة التحرر الوطنى قدمها الكاتب فى الذكرى الخمسين لثورة ١٩٥٢.

٣- مأسسة العمل الافريقي في "الدولة الوطنية".
٤- ممارسات السياسة الأفريقية لمصر والعلاقة مع حركات التحرير
٥- ملاحظات ختامية

وقد تنوعت وتكاثرت فى الفترة الاخيرة، كتب المذكرات والذكريات، قليل منها من بلغ مرماه ليضيف للتاريخ، ولا يصبح عبئا عليه. ويتبلور الآن فى الساحات العلمية ــ كما فى الاعلامية ــ طموح لتطوير آليات التاريخ الشفاهى ليصبح جزءاً من التراث الوثائقى للأمم، ومن ثم جزءًا من رواية الشعب عن نفسه، لو صدقت النية لصنع هذه الرواية بشكل مسئول.

فى كثير من الحالات يترك الراوى لنفسه عنان استدعاء ما بقى لديه من آثار الحدث، تدفعه عندئذ رغبة فى إعادة تشكيل الحدث، أو توجيهه، أو إعادة استخدامه، وحيث تغيب الوثائق المكتوبة فى دهاليز نوايا أخرى، تصبح الوثيقة الشفاهية لا مفر منها، حتى لتوجيه البحث عن المكتوب. وما زال هذا هو حال ثورة يوليو تقريبا رغم مرور خمسين عاما على هذا الحدث الكبير.

١- وصاحبنا هنا الأستاذ محمد فايق (١٩٢٩ــ ....) لم يشأ فى أية لحظة من حياته المديدة أن يركن إلى نفسه ليسجل التاريخ الذى عايشه، رغم أنه من أكثر من عرفت من رجالات ثورة يوليو "وثيقة حية"، وأنه بسبب طبيعة الميدان الذى بثه حياته فإنه يعتبر في نفس الوقت "وثيقة شفوية"، فلا اللقاءات، أو الاتفاقات، أو التحركات، التى نتصور حدوثها مع قادة حركات التحرير الافريقية أو كوادرها يمكن أن تسمح ظروفها من عمل سرى وتمويه للشخصيات بتسجيلها فى محاضر أو تبادل وقائعها فى خطابات رسمية، أو تقديمها لأطراف ثالثة أو رابعة.

كما أن العلاقة الخاصة التى قامت بين "محمد فايق" وشخص جمال عبد الناصر فى هذا المجال لم تتجسد فى علاقة تقليدية عبر الأوراق فى أكثر الأحيان خاصة وأن سرعة الحدث الأفريقى قد فاقت ايقاع التاريخ نفسه وجعلت سرعة الاستجابة للحدث تفوق إيقاع تسجيله للتاريخ.

والوثيقة الشفوية التى نحن بصددها ليست سرداً ذاتيا، منعزلاً فى الزمان والمكان. ولكنها نتاج حوار "محمد فايق" مع شخصى؛ الذى لا يدعى أنه شاركه فى الحدث الذي، كان محمد فايق يسهم فى صناعته، ولكن المحاور كان "هناك" إلى جوار "السيد فايق" بين مكاتب الشئون الأفريقية بمصر الجديدة، ومكاتب حركات التحرير

الأفريقية بالزمالك. ناهيك عن رحلات تعددت فى عدد من العواصم الأفريقية مع موجة الاستقلال.

٢- أذكر أنه حين أطل علينا محمد فايق فى "الرابطة الافريقية" فى يوم من أيام مارس ١٩٥٦ - نحن مجموعة الشباب من مصر والصومال واريتريا وأوغندا وجنوب السودان، ونيجيريا وتشاد ولم يتجاوز معظمنا بعد سن العشرين كان "اليوزباشي فايق" فى حوالى "السابعة" والعشرين من عمره، وأذكر أننا كنا نقرأ وقتها مقالات فى مجله "نيوزويك الأمريكية" صدرت فى شهر مارس ١٩٥٦ عن "القومية السوداء". قدمنا له عبد العزيز اسحاق- وهو الراعى لمجموعة الشباب المبكرة التى ارتبطت بثورة يوليو، وبعلاقة يوليو "بالمارد الأسود" كما كانت أفريقيا تسمى حتى فى أغلب الشعر العربى المناضل الذى أطلقه الفيتورى وعبده بدوى وغيرهما فى ذلك الوقت، وربما قلل من بعض الحساسية بين سواد أفريقيا وبياض بعض العرب أن عبد الناصر نفسه كان يُعرف أحياناً "بالمارد الأسمر" لكننا علي أية حال فوجئنا بمن اعتبره عبدالعزيز إسحاق راعي النهوض الافريقي في مصر، شابا شديد البياض، شديد التهذيب، يلح أدبه وصمته علي من يحاوره.. فكانت العلاقة التي لم تنفصم، ليس فقط من شراكة عمل، وإنما من أسلوب توحد في العمل الكبير الذي أنطلق من مصر.. جزءا من عالم كبير للتحرر الوطني، للوطن العربي وأفريقيا.. وعلي طول الساحة العالمية.

٣- كان محمد فايق قد تخرج من الكلية الجربية عام، ١٩٤٨ والتحق بعد حصوله علي الثانوية العامه من مدرسة الإبراهيمية بالقاهرة (وإن كان من مواليد محافظة الدقهلية) بالكلية الحربية، وبعدها بإحدي قواعد المدفعية المضادة للطيران في حلوان المجاورة للقاهرة، وفيما بين ١٩٤٨ و١٩٥٢ كان يحصل علي فرق التدريب في مدارس الشئون الادارية العسكرية، فحاضره ودربه عبر برامجها البكباشي جمال عبدالناصر، الذي قربه منه عندما لفت نظره في مشروعات التدريب بدقة وكفاءة عمله وانضباطه. وفي صباح ٢٣ يوليو ١٩٥٢ الحقته "القيادة" بإحدي الوحدات المحاصرة لقصر عابدين بالقاهرة، وما إن أستقرت الثورة خلال بضعه شهور حتي بدا أن القائد عبدالناصر قد توسم فيه جديدا يؤهله للعمل مع "زكريا محي الدين" الذي تفرغ لتأسيس المخابرات العامة ضمن مركزية عمله في الشئون

الداخلية. لكن صله "فايق" بعبدالناصر بالنسبة للمسائل الافريقية كانت مباشرة، نصحه بالقراءة في الاقتصاد وجعله ذلك يدرس بكلية التجارة، كما صحبه في جميع المؤتمرات الكبري. وإن كان محمد فايق قد بدأ بقراءة مبسطة عن أفريقيا مثل كتاب "داخل افريقيا" لجون جنتر، فقد انتهي كما ذكر بقراءة رأس المال لماركس. ومثلما قرأ بعض كتابات الاخوان المسلمين. ويبدو أن هذا التركيب الثقافي كان سمة بعض من لمعوا من ضباط يوليو.

٤- لم يحاول محد فايق طوال حواري معه لتسجيل شهادته علي مدي حوالي عشر ساعات ــ متقطعة بالطبع ــ فيما بين ٢١ يونيو ــ ١٤ يوليو،٢٠٠٢ أن يجعلني أشعر أنني أمام "رجل الدور التاريخي" علي نحو ما يفعل الكثيرون، رغم أنه كثيرا ما تفرد بالعمل في مجاله بشكل ملفت نتيجة الظروف الخاصة بهذا العمل علي نحو ما ذكرت، ولم أشأ من جانبي أن نتعامل وبيننا هذه الفجوة المصطنعة لظروف معرفتي الخاصة ببعض ما جري علي الأقل، ولأنني رغبت منذ البداية ألا أقوم بحوار صحفي أو إعلامي وإنما بإحكام وثيقة للتاريخ، تعتمد علي تبادل التحديد للحدث حتي تتم صياغته، فإنني قد أصيغ نفسي في السؤال بقدر ما أترك لمحدثي العنان للسرد المطلق المتحرر –عنده– من "خطة التوثيق". ولا أنكر أن "أجندتي" كانت تحمل إطارا لتفكيري في عناصر الوثيقة، لكني اعترف أن محدثي لم يكن يحكي بنية تشكيل "النص"، وإنما كان ينطلق علي سجيته يشحذ الذاكرة التي أضنتها عشر سنوات من السجن (١٩٧١/ ١٩٨١) ويتألم لأن الوثائق والمخطوطات التي صنعتها وقائع ثمانية عشر عاما علي الأقل من حياته الافريقية لا يعرف عن مصيرها شيئًا بعد اعتقاله في الثالث عشر من مايو ١٩٧١ من قبل قيادة الرئيس السابق أنور السادات. كان يعرف أن عليه أن يدقق الحدث، أن يعطيه لحمته من الذاكرة لامن تكدس الأوراق، وأن يستدعي أثناء إلحاحي بالسؤال أو التحليل المستقر أحيانا، شخوصًا ووقائع وكأننا نعود سويا إلي عوالمها البعيدة، وكانت إشارته لمعارفي المشتركة معه تجعلني مسئولا بدوري عن إستدعاءاته أحيانا لهذا الموقف أو ذاك.

٥- لقد لاحظت أن "محمد فايق" لا يذكر إلا نادرا كيف تدرج في مناصبه في الدولة إلا ذكره أنه كان مسئول "الشئون الأفريقية" برئاسة الجمهورية وهذا غنوان في الحقيقه، لعديد من المواقع التي وردت

خلال أحاديثه ضمنيا. فقد كان محمد فايق مسئول الشئون الافريقية حتي١٩٦٥ ومستشار الرئيس للشئون الأفريقية والآسيوية، ١٩٦٦ ووزير الإرشاد ١٩٦٨ ثم وزير دولة للشئون الخارجية ١٩٦٨ وأخيرا وزيرا للارشاد القومي والإعلام حتي ١٩٧١ ولابد أن قارئا سوف يستنتج من ذلك مدي تواضعه، وقد يستنتج أخر مدي مسئوليته، أو طبيعة صلته بالسلطة والزعيم خلال ثورة يوليو، أو أن أفريقيا ظلت عالما منعزلا عن الثقافة السائدة المرتبطة بصعود وهبوط الشخصيات، أو أنها ليست في النسيج الاجتماعي والثقافي للحدث العام في البلاد.! لكن محمد فايق لم ينكر جزءا من مشاكل العمل الافريقي وموقعه في وسائل الإعلام أو مشاكله هو مع هذه الوسائل مثلا! ولم ينكر العقبات البيروقراطية أمام عمله، ولكن في النهاية غلبته حميمية علاقته الخاصة بشعوب وحركات تحرير كانت تتطلع لمصر وزعيمها جمال عبدالناصر بقدر من العاطفية لاتتيح إلا التصورات المثالية للعمل معها ومن أجلها، ورغم أن الكثيرين في مثل موقعه حكوا الكثير عن يوليو وعبدالناصر ودورهم التاريخي إلا أن فائق بعد سجنه الطويل لم يفعل إلا أن يصدر كتابه عن "عبدالناصر والثورة الافريقية" والذي نشر في أول طبعه له ببيروت ١٩٧٨. وقد جاء الكتاب اقرب إلي المذكرات لا إلي كتب التاريخ أو الدراسات السياسية التاريخية، وهذا ما جعلني في هذا النص أمام مشكلة حقيقية، هي دفع محدثي لزوايا أخري لم يتناولها كتابه السابق، وألا يكون ما كتب في السجن مانعا لصياغة جديدة مدققة بحكم وضعي لها في السياق بشكل مختلف.

الأجواء التي فرضت انطلاق مصر نحو أفريقيا :

لا يشير "محمد فايق" إلي إرتباطه -وقيادته- بأفكار عامة مسبقة عن علاقات مصر بعالم التحرر الوطني، فهو شخصيا لم يكن في عملية "حرب فلسطين" ضد المشروع الصهيوني الاستعماري، ولم يكن ذلك موضع النقاش الدائم ازاء سوء الاحوال في مصر نفسها فى ذلك الوقت السابق للثورة، إلا أنه كان ثمة وعي منذ تخرجه بوجود الإنجليز في القناة، كما أن مواد الدراسة في المدارس المتخصصه المؤهلة لترقيته إلي رتبه اليوزباشي كانت تشمل دراسة الشرق الأوسط، وخطط أوروبا والأمريكيين تجاه هذه المنطقة في إطار هذا المفهوم لها، ومن هنا انطلق تأثير الروح الوطنية عند معلميه

وخاصة جمال عبدالناصر، وظل وجود الاستعمار التقليدي ــ الانجليزي في القناة ــ مصدر التكوين الوطني لمثله. حتي أنه يذكر أنه عقب الثورة بشهور واشتغاله مع زكريا محي الدين كان قد، وضع في القسم المتخصص في شئون إسرائيل، وللحصول علي معلومات عن إسرائيل وإذ به يتسلل في غير أوقات هذ ا العمل، ليذهب مع كمال رفعت إلي منطقة القناة للعمل مع الفدائيين وكان موضوع "مفاوضات الجلاء" علي الاجندة في نفس الوقت، لكن موضوع السودان بدأ أيضًا يأخذ أولويته، فانتقل محمد فايق للعمل، في قسم شئون السودان الذي أصبح بعد قليل قسم أفريقيا، في المخابرات العامة قبل انتقاله للرئاسة أول الستينيات.[١]

ويحكي محمد فايق عن مفهوم زعيمه جمال عبدالناصر حول حق تقرير المصير للسودان، ولا تشغله في حكايته ذكريات صراع داخل وحول السودان نفسه قدر ربط عبدالناصر بين مسألة السودان ومسألة "الاستعمار" وصعوبة أن يتحدث عن طرد الاستعمار من كل مكان وحق تقرير المصير لكل الشعوب وخاصة أفريقيا، في نفس الوقت الذي لايقر فيه مبدأ حق تقرير المصير للسودان، ويعترف فايق أنه كان ثمة تطلع لأن يتجه السودان للوحده مع مص بعد ذلك، لكنه هنا يصور حضورا قويًا لمبدأ حق تقرير المصير عند عبدالناصر. كان الزعيم في رأيه يتصور الصعوبات التي تنشأ لو صمم علي عدم استقلال السودان، وأن الإنجليز كانوا يتوقعون رفض الضباط الشبان للتخلي عن السودان مما يورط مصر هناك مع مساحة واسعة تجعل من المستحيل إدارة مسألة الاستقلال لمصر والسودان معًا، ويتيح للإنجليز بقاء أطول في الإقليمين! هنا يصور محمد فايق، كيف رأي عبد الناصر مبكرًا أن يلتف هو حول الإنجليز، بل والأمريكيين، وبالتسليم بحق تقرير المصير للسودان ثم البدء فورا، بل وأثناء مفاوضات الجلاء عن مصر بالعمل ضد الاستعمار الانجليزي في شرق أفريقيا، والعمل ضد الأمريكيين وإسرائيل في اثيوبيا، وتشهد علي ذلك برامج إذاعية موجهة لهذه المناطق يشكو منها الإنجليز أثناء المفاوضات، من "أنشطة" في أثيوبيا تدفعهم للتفاهم لوقفها مقابل عدم التحرك لصالح الأمريكيين والإنجليز في السودان أثناء مفاوضات السودان أو عقبها عند الإعداد للاستفتاء علي حق تقرير المصير. وهذا ما يفسر ما وجدته في صحف تلك الفترة عن مقابلات القيادات المصرية مع شخصيات من الماوماو وأغندا ونيجيريا (مستعمرات بريطانية) خلال عام ١٩٥٣، ومع الرئيس محمد نجيب نفسه في تلك الفترة. نلاحظ في نفس الوقت حديث محمد فايق عن إنشاء برامج إذاعية لقبائل جنوبية مثل

الشلوك والدينكا، حيث نشأت علاقة خاصة بالجنوبيين علي ما يبدو للانطلاق من هناك إلي شرق أفريقيا، حيث نشأت أيضا برامج السواحيلية والتجرينية في هذا الوقت المبكر من العمل المصري "ضد الاستعمار".

منطلقات ثورة يوليو نحو أفريقيا:

شغلني في الحديث مع "محمد فايق" معرفة الأجواء الثقافية أو السياسية التي رتبت دوائر إنطلاق ثورة يوليو في العالم المحيط بها، كما انعكس ذلك مثلا في "فلسفة الثورة".. وجدته ينطق بما كنت أفكر فيه عن الفرق بين مسائل الانتماء الحضاري والتاريخي، وبين استراتيجية الأمن القومي المصري. كان يذهب مباشرة بتفكيره إلي محاولتهم معرفة الكثير عن إسرائيل، حتي فاجأهم العدوان الاسرائيلي علي غزة فانطلقت مسأله تأمين مصر عن طريق توفير السلاح بأي طريقة للتصدي لإسرائيل، وحتي هنا ومسألة فلسطين وإسرائيل تبدو ذات طابع خاص، بتأمين وحماية مصر نفسها، ويبدو أن وضع إسرائيل في حزمة الاستعمار مباشرة قد أراح فكر يوليو ــ في البداية علي الاقل ــ من صياغات عربية خاصة لها أولوية عن غيرها.. إلخ لأننا نجد أن الهم نفسه كان خاصا بالاستعمار في أفريقيا. وعندما لفت نظر محمد فايق إلي مشكلة "الدوائر الثلاث" في الصياغات المثارة عن "فلسفة الثورة" ومدي القصد في الترتيب الوارد في هذا الكتيب الشهير، سارع بالقول أن "العروبة طبعا أساس انتماء مصر العربي والاسلامي، لكننا كنا نركز علي الاستعمار سواء في العالم العربي أو أفريقيا، وأننا كنا نحاول الحصول علي معلوماتنا عن إسرائيل في نفس الوقت الذي كنت أقرأ فيه كتابا شهيرا عن افريقيا هو كتاب الصحفي الأمريكي جون جنتر وعنوانه "من داخل أفريقيا" inside Africa ومنه عرفت مشكله أريتريا مع أثيوبيا ودور ولد آب ولد مريم" في مقاومة الامبراطور هيلاسلاسي وخطته لدمج أريتريا في أثيوبيا بدل الشكل الفيدرالي القائم". وراح فايق يسأل عن ولدآب هذا حتي وجده بالخارج واستدعاه إلي مصر وتبع ذلك الترحيب بالزعماء الآخرين: إدريس محمد آدم وإبراهيم سلطان.. إلخ ومثل هذا المسعي للشخصيات الأفريقية ــ لمواجهة الاستعمار ــ دفعه لزيارة منطقة الأزهر ومقابلة الطلاب الأفارقة والآسيويين هناك لجمع أكبر قدر من المعلومات عن بلادهم.. واختيار من يصلح للبرامج الإذاعية.. ومن هنا كانت الرابطة الأفريقية بالزمالك ملتقي أكثر تحديدا لهؤلاء الشباب. وقد رأيت بنفسي كيف صار بعضهم فعلا قيادات مقاومة وطنية أو همزة اتصال بزعمائهم يسهلون لهم الدعوات للقاهرة ومقابلة مسئولي الشئون الأفريقية بمصر، كما حضرت

شخصيات دينية إسلامية كبيرة من تشاد ونيجيريا والسنغال وغانا، وكان الاحتفال بهؤلاء في الرابطة الأفريقية مصدر معرفة لنا جميعا.

يشير "محمد فايق" أيضا إلي مصدر آخر هام لانغماس مصر في المسائل الأفريقية عبر قضايا الأمم المتحدة في الصومال ـ الإيطالي ـ حيث أنتخبت مصر في المجلس الاستشاري هناك تحت وصاية إيطاليا، ويحكي عن اغتيال مندوب مصر كمال صلاح الدين وذهاب "محمد فايق" نفسه إلي مقديشيو للتحقيق مع وجود قنصلية مصرية، وكيف تم الأمر الإيطالي بترحيله فوضع عبدالناصر علاقة مصر بإيطاليا ـ وهي ذات أهمية في ذلك الوقت ـ مقابل بقاء "فايق" في الصومال وفق المأمورية المحددة له.

في هذا الجو لم يشعر "محمد فايق" أن هناك تراتبية لاستراتيجية مصرية تعطي العالم العربي أولوية عن أفريقيا بقدر ما كان الإطار كله لنشأه ظروف التحرر الوطني الذي تفجرت معالمه الكلية في اجلي صورها بحضور مصر لمؤتمر باندونج في أبريل ١٩٥٥. بعد توقيع اتفاقية السودان، وإتفاقية الجلاء، وبدء جلاء الانجليز عن مصر، وبدا عبدالناصر في باندونج زعيما وطنيا كبيرا؛ ولم تستكمل بلاده بعد عمليه جلاء الانجليز عن أرضها "في القنال". وفي باندونج تم ما يسميه "محمد فايق" اكتشاف آسيا، حيث الزعامات والحضارات الكبيرة ـ المفاجئة لزعماء يوليو علي ما يبدو ـ وبدت زعامة مصر كبيرة بأفريقيتها حيث لم يكن هناك إلا ثلاث دول أفريقية أخري مستقلة. وفي باندونج قامت علاقة حميمية بين عبدالناصر "وشواين لاي" أحد زعماء الصين. باندونج، أوصلت مصر إلي الكتلة السوفيتية بعقد صفقة السلاح الشهيرة بعد عدة شهور من أنعقاد باندونج (سبتمبر ١٩٥٥) وظلت العلاقة حميمية رغم الصراع الصيني السوفيتي بعد ذلك، ولم توازيها إلا الحميمية بين عبدالناصر "ونهرو".. ومعني ذلك أن "باندونج" رسمت بقوة دائرة التحرر الوطني الأولي لمصر تطل منها علي آسيا كما أطلت من السودان علي أفريقيا.

وفيما بين ١٩٥٥ ـ ١٩٥٧ ووقوع العدوان الثلاثي علي مصر،١٩٥٦ كان العمل قد بدا مع الثوار الجزائريين لتفتح مصر علي "شمال أفريقيا" تنتقم هناك من "الاستعمار الفرنسي" ودورفرنسا في العدوان، مثلما كان عملها في شرق أفريقيا ضد الاستعمار البريطاني. وبدأت أدوار فتحي الديب مع الجزائريين مثل أدوار العديدين التي تأسست في دائرة العمل الآسيوي الأفريقي، وكما برزت مسألة تطويق الإنجليز وإسرائيل، في شرقي أفريقيا، انطلق الطوق العربي لإسرائيل في المشرق بلقاء سوريا، وليصبح "الانتماء القومي العربي"

جزءا من استراتيجية التحرر الوطني. يلفت النظر من خلال تحليل بسيط لأحاديث "محمد فايق" أنه رغم قوة الانتماء العربي كقاعدة للانطلاق في "المشروع الناصري" للدولة الوطنية، إلا أنه لم ينتظم في أشكال جديدة لمأسسته بالروح الجديدة، ربما لأنه كانت هناك "الجامعة العربية" بمواثيقها التقليدية، وكانت هناك تجمعات أخري رسمية وغير حكومية، سواء علي المستوي الاقتصادي أو الشعبي: اتحاد محامين -اتحاد عمال - إلخ، لكنها لم يكن لها مثل النبض الذي صدر عن اجتماعات باندونج، أو ما تلاها من إنعقاد مؤتمر الشعوب الأفريقية الأسيوية بالقاهرة آخر ديسمبر،١٩٥٧ أو مؤتمر الد ول الأفريقية المستقلة الذي عقد بأكرا علي مستوي وزراء الخارجية إبريل ١٩٥٨ ثم مؤتمر جميع الشعوب الأفريقية بأكرا أيضا في ديسمبر ١٩٥٨. هذه المؤتمرات التي أصبحت فيها ثورة الجزائر ذات صفة أفريقية من جهة (لم تكتسب فلسطين تلك الصفة إلا في مؤتمر القمة الأفريقيه بكمبالا ١٩٧٥)، كما شعر الجميع بحركتهم المؤسسية للتحرر الوطني، وقد انطلقت بعد ذلك مجموعة التحرر الوطني التقدمية الدار البيضاء ١٩٦٠) إثر دورها الفعال في قضية الكونغو وضد النفوذ الأمريكي مباشرة، بما أكمل دائرة التحرر الوطني ضد الاستعمار والامبريالية علي السواء، وجعل فكرة الدوائر الثلاث نفسها في دائرة متكاملة واحدة وليست بالشكل التراتبي الذي تصيغها به بعض الكتابات العربية حتي الآن.

مأسسة العمل الأفريقي في مصر :

لقد أجلت الحديث نسبيا عن طبيعة العمل في الشئون الأفريقية إلي ما بعد الحديث عن التأسيس، والمنطلقات، والتي نستبين منها أن الأحداث الكبري أحيانا كانت هي الدافع لاتخاذ المواقف، كما كانت البراجماتية، وليس مجرد التنظير حول الاستعمار هي التي حكمت التوجه. والبراجماتية هنا فرضتها أيضًا ظروف الموقف الوطني الذي اتخذ قرار التعاون مع حركات التحرير، كما فرضتها ظروف هذه الحركة أو تلك وقدرتها علي الوصول للقاهرة وإقامة العلاقة مع هذا الطرف أو ذاك من أطراف العمل الافريقي في القاهرة وقد كانت بنية "الدولة الوطنية" الجديدة التي قامت في مصر علي يد "ثوار يوليو" هي التي ساعدت علي هذا المنطق، فلم تكن هي الدولة الليبرالية التي تتحدد فيها طبيعة توزيع السلطات، ولا الدولة الثورية الإيديولوجية التي "تخطط" لتصدير الثورة بشكل مركزي، أو تحكيم معايير معينة للقبول بهذه أو تلك من قوي التحرر الوطني علي نحو ما رأينا في الأسلوب السوفيتي أو الصيني مثلا.

رغم أننا نقول أحيانا أن مصر بدأت واعية بعمليات الالتفاف "الاستعماري" حولها في حوض النيل، وأن ذلك جعلها تواجه هذا الالتفاف بالنشاط المضاد أولا في هذه المنطقة، لكن ذلك لم يمنع من تنشيط اعتبارات أخري مثل مواجهة الاستعمار الفرنسي بسبب الجزائر، ومن ثم يبكر وجود ثوار الكمرون في القاهرة، مادام "دكتور مومي" سباقا في الحضور، أو يندفع دور مصر في الكونغو بسبب الموقف الاستعماري الأوروبي والأمريكي علي السواء. وإزاء شيوع هذا المعني العام "لمقاومة الاستعمار" فإننا يمكن أن نفهم أقوال "محمد فايق" عن أنطلاقاته مع حركات التحرير الأفريقية، والمعارضة الثورية لبعض دول "الاستعمار الجديد" أو من كانوا يسمون بعملاء الاستعمار وإن كان ذلك في أضيق الحدود.

ومن هنا تعددت المواقع والشخصيات التي مارست الاتصال بالحركات الوطنية، بشكل مؤسسي أو غير مؤسسي. وسنلاحظ من قراءة "محمد فايق" اشاراته بشكل أكبر "للشخصيات" لا المواقع، وتوفر قدر من مركزية العمل من حوله، وهي نفس المركزية التي يتسم بها العمل في الدولة الوطنية حول زعامتها، وليس مجرد "رئاستها"؛ فالزعامة الكاريزمية هنا تلقي بظلالها علي كل السياسات والممارسات. لكن القاريء لن يفوته ـــ مع متابعة ذكريات "محمد فايق" أن يلحظ أيضًا تعددا في مواقع العمل، يليق بمشروع دولة كبيرة، كانت مؤهلة لتطور ديمقراطي أفضل ليس هنا مجال الحديث عن ظروف احتجابه، لأن مثل هذا التنوع لم نلحظه حتي في التجربة السوفيتية أو الصينية، فيما يخص الاتصال بحركات التحرير الافريقية.

لن ألخص هنا مكررا ما ورد في المذكرات، ولكني أكتفي بالإشارة إلي انطلاق هذا التنوع عقب مؤتمر باندونج ١٩٥٥ ومؤتمر الشعوب الأفريقية الآسيوية بالقاهرة ٥٧/ ١٩٥٨ ولقد فهمنا من حديث "محمد فايق" أن الشئون الأفريقية قد بدأت منذ ١٩٥٣ من المخابرات العامة التي أسسها السيد "زكريا محي الدين" عضو مجلس الثورة، ولكنه لم يكن له شخصيا اهتمام بالموضوع إلا في حدود متابعة شئون السودان والقوي السياسية السودانية، أما بقية الشئون الأفريقية فقد ارتبطت بالسيد "محمد فايق" الذي راح يزور الأزهر "ومدينة البعوث الاسلامية" المجاورة له، وبحث عن الأريتريين والنيجيريين والسنغاليين إلخ ورغم إشارة المصادر الصحفية المصرية في يناير ١٩٥٦ إلي وجود مذكرة تخطيطية للسياسة الأفريقية تجعل "زكريا محي الدين" والقيسوني اساسيين إلا إن محمد فايق لا يذكر ذلك حسب تعبيراته. ثم كان مشروع الرابطة الأفريقية بالزمالك حيث التقي بجهد ومفاهيم عدد من

المثقفين والباحثين ورجال الأعمال والدبلوماسيين السابقين، ومثلت "الرابطة" ومجلتها "نهضة أفريقيا" الإطلاله المجتمعية الثقافية الأولي علي القارة الافريقية، وفي الرابطة والمجلة بدأ اللقاء بعدد من الشبان المصريين المحدودين الذين شرفوا وشرفت معهم ــ بالإهتمام بهذا المجال إهتماما سياسيا أو ثقافيا ــ ولم يعني ذلك إهتماما مماثلا علي مستوي وزارة الثقافة (أو ما عرف بالارشاد القومي) أو الجامعة دعما لعمل ثقافي أو بحثي أعمق في هذا المجال، ولكني ــ إذ أذكر شهادتي بدوري لابد أن أشير إلي أن الرابطة الأفريقية ــ وقد شرفت بمسئوليتي عن مكاتب تمثيل حركات التحرير الأفريقية في إطارها كانت تشكل مصدرا أساسيا للمعرفة الحية بأفريقيا، لمن اهتم بذلك من صحفيين وكتاب ممن كان "محمد فايق" يحرص علي الصلة بهم أيضاً. وفي الرابطة الأفريقية، توسع الاهتمام عقب مؤتمر الشعوب الآسيوية والأفريقية، فسمي معهد الدراسات الأفريقية في الجامعة بدلا من معهد الدراسات السودانية، وهو المعهد الذي ظل محاصرا في مفاهيم الجغرافيا والأنثروبولوجيا التقليدية نتيجة سيطرة فحول هذه النظم المعرفية حتي السبعينيات، إلي أن بدأت أجيال العلوم السياسية واساتذتها يتقدمون الصفوف. وكانت سكرتارية التضامن الأفريقي الآسيوي الذي تولاها السيد يوسف السباعي، تشكل محورًا آخر في العمل الشعبي في مجال حركات التحرير الأفريقية كما انطلقت من مجلس الأمة "شخصية" فؤاد جلال. وعندما عاد الوفد المصري من مؤتمر الشعوب الأفريقية بأكرا -ديسمبر ١٩٥٨- حيث لمعت هناك الشخصيات النقابية الأفريقية والعربية مثل تيتجا (غانا) وصديق (المغرب) وتوم مبويا (كينيا) بدأ نجم أحمد فهيم يظهر في افق "العمل الشعبي" أو قل النقابي في مصر. وقد مثل كل هذا قدرا من تنوع "الاجتهادات" والأدوار يبدو أنه مع تزايد النشاط مع أزمة الكونغو عام ١٩٦٠ ــ فرض ضرورة تركيز العمل وليس تراتبيته، ومن هنا تقرر إنشاء "مكتب الشئون الأفريقية" برئاسة الجمهورية أول عام ١٩٦٠ بقيادة محمد فايق. ويجب ألا ننسي هنا أن "العمل الأفريقي" في مصر تطلب دائما نشاطا ملحوظًا في أروقة الأمم المتحدة ــ منذ كانت مصر طرفا في مجلسها الاستشاري للصومال ١٩٥٣ وحتي مشاكل الاعتراف برئاسة الكونغو وحكومتها وإلي أن أحتدت مشاكل النظم العنصرية ومقاومة الغرب وجنوب أفريقيا في قضية جنوب غرب أفريقيا (ناميبيا) وقضية روديسيا (زيمبابوي) وقد أبرز ذلك ادوارا لعدد من الشخصيات الدبلوماسية المعروفة في هذا المجال (حسن الزيات ــ مراد غالب -مصطفي راتب -عمران الشافعي إلخ)

وهذا لا يعني أن وزارة الخارجية نفسها كانت أحد مصادر المبادرات الأفريقية ولايذكر لوزير خارجيه في مصر اهتمام ملحوظ بهذه الشئون في اي وقت. ومع موجه استقلال الدول الأفريقية منذ بداية الستينيات، بدأ انتباه مصر لأهمية النشاط الاقتصادي فنشأت شركة النصر للاستيراد والتصدير لتشكل بدورها مركز قوة في العمل الأفريقي بقيادة محمد غانم. نفس المنطق ينطبق علي تطور دور الأزهر ثم المجلس الإسلامي بقيادة توفيق عويضه. ومن ذكريات محمد فايق، في هذا المجال كله نستطيع أن نفهم كيف كانت صلته المباشرة دون غيره بالزعيم والرئيس عبدالناصر، توفر مرونة وديناميكية الحركة بين كل هذه المواقع، بحيث بدا هذا التنوع "المؤسسي" – مركزيا – في نفس الوقت، ولا تذكر أحاديث محمد فايق شكلا "للتخطيط المشترك" في هذا المجال إذ كانت التوجيهات السياسية الرئاسية الصادرة عن الزعيم تشكل أساس العمل. أما مصادر الزعيم نفسة فهي المذكرات المقدمة له من محمد فايق، بجانب ما قد يكون قد عرض عليه من هذه الجهة أو تلك أو من الشخصيات المذكورة في المواقع المحتلفة. ومن خلال سكرتارية الرئيس للمعلومات التي كانت تقارير السفارات وأقسام أفريقيا بالمخابرات العامة والحربية وهيئات المعلومات تطرح ما لديها، كان منتج ذلك هو الذي يشكل قاعدة التوجهات الصادرة "من الرئاسة" لمحمد فايق لتجعله الشخصية الأولي وواجهة المجال رغم صغر سنه وموقعه البيروقراطي –مديرا للشئون الأفريقية– ثم بدرجة نائب وزير مشرفا علي الشئون الأفريقية والآسيوية حتي أصبح وزيرا للارشاد القومي عام ١٩٦٦ مع استمرار اشرافه علي الشئون الأفريقية والآسيوية، ويذكر محمد فايق باعتزاز أنه عبر للرئيس عن سعادته ببقاء هذه الشئون معه، رغم اتساع فضاء الإعلام في مصر في ذلك الوقت، والمسئولية المركزية فيه أيضا. ومحمد فايق في مواقع مختلفة من حديثه، لا يتردد عن الاشارة إلي أنه رغم وجود كل هذه المواقع والهيئات إلا أن التعبير عن انتماء مصر الأفريقي في وسائل الإعلام والتثقيف العام لم يكن بحجم مصر الحقيقي في القارة أو ما أسماه بانتماء مصر الافريقي وجذوره الحضارية والتاريخية.

الممارسات السياسية والعلاقة مع حركات التحرير :

تفيض ذكريات "محمد فايق" بالوقائع عن العمل الافريقي بمصر، ولكنه يتميز أيضا بأنه ينقل القارئ معه إلي قلب الحدث، وكأنه لا يستدعي ذاكرته هو، وإنما يستدعي الذاكرة الأفريقية نفسها، فهو عندما يتذكر الموقف من جنوب

أفريقيا مثلا يشير كثيرا إلي دور أوليفر تامبو، الرئيس والمحرك الفعلي لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي في جنوب أفريقيا لسنوات طويلة قبل مرضه ثم وفاته مباشرة عقب خروج مانديلا من السجن عام ١٩٩٠. وهذا الدور لتامبو لاتذكره كثيرا الدوائر الاعلامية التي تتحدث عن الحركة الوطنية في جنوب أفريقيا. كما يذكر "محمد فايق" بعناية وحب صلته الخاصة بلومومبا فيما بين مقابلته بأكرا ١٩٥٨ وتطور الازمة عند استقلال الكونغو ــ يوليو،١٩٦٠ وهي مرحلة في تطور الحركة الوطنية بالكونغو، لا تذكر كثيرا وكأن أحداث الكونغو ودخول مصر في حلبتها بدا مفاجئا. وبالمثل نقرأ شهادته عن طبيعة موقف مصر من الصراع السوفيتي الصيني، ورغم العلاقة الخاصة بالسوفييت، وتسجيله للتعاون المباشر مع السوفييت وتيسير اتصالهم المباشر بحركات التحرير الافريقية عن طريق التضامن الافريقي الأسيوي وغيره من الهيئات الأفريقية، فإنه يروي شكل العلاقة الحميمة بين عبد الناصر وشواين لاي، واستمتاعه هو شخصيًا بالعلاقة مع شواين لاي أثناء إقامته بمصر لأكثر من عشرة أيام عام ١٩٦٥ إنتظارا لتطورات الوضع في الجزائر (عقب انقلاب الوفدين) ويمكنني في هذا الصدد أن أروي من جانبي كيف عايشت ــ وبموافقه محمد فايق بالطبع ــ وجود ستة مكاتب سياسيه علي الأقل بالرابطة الأفريقية لممثلي الأصدقاء "الحميمين" للموقف الصيني بدءا من زعماء المعارضة الكمرونية، وصولا إلي حزب مؤتمر الوحدة الأفريقية أو وحده الأفريقيين PAC في جنوب أفريقيا، وشراسة المعارك بينهم وبين من عرفوا بالحركات الأصلية authenitic من اصدقاء السوفيت كالمؤتمر الوطني الأفريقي ANC بجنوب أفريقيا ومنظمات "مبالا MPLA (أنجولا) واستقلال غينيابيسا و PAIGC وفريليمو FRELIMO موزمبيق وسوابو (ناميبيا، وغيرهم. وكان ذلك تنفيذا لسياسة مصر بعدم التفرقة في المعاملة لهم خاصة وإن لجنة تحرير المستعمرات بدار السلام قد اعتمدت هذه السياسة، التي بدت مصر إزاءها أكثر الملتزمين بها علي مستوي القارة.

ويحكي "محمد فايق" بنفس الاخلاص للواقع الافريقي، كيف أن مصر يوليو لم تبدأ بمناوشة أثيوبيا مثلا إلا بعد تحرك الأخيرة المبكر ضد مصر في السودان، ومع القيادات السودانية شمالا وجنوبا، وكيف كان عبد الناصر يحترم هيلاسلاسي ودوره واسم اثيوبيا في أفريقيا، حتي أن مصر لم تتصور مبكرا إمكانية إنفصال أريتريا توقعا أن يحل شكل فيدرالي مناسب مشكله شعبها الذي لم تنظر إليه مصر علي أساس ديني أو عرقي وبقيت مصر تراقب تطورات الحركة الاستقلالية الأريترية أو تقدم شخوصها إلي بلدان

المشرق، بعدما أعلن شباب الحركة "جبهة تحرير أريتريا" من القاهرة عام ١٩٦٠. وبالمثل ذكر محمد فايق دور الكنيسة المصرية بعيدا عن استغلاله في مواجهة هيلاسلاسي بعد أن سحب دورها القيادي مع الكنيسة الاثيوبية وأفريقيا ويؤكد "محمد فايق" في ذكرياته علي مدي التزام ثورة يوليو بمسألة الشرعية والوحدة الوطنية للدول الأفريقية، فيحكي عن أسلوب وقف مكاتب حركات التحرير بمجرد إعلان استقلال الدولة وقيام حكومتها "الشرعية" حتي لو كانت من النظم "الرجعية"، ولم يكن هناك مثال استثنائي إلا في حالة الكمرون التي بدأت مع اشتداد مقاومة فرنسا إزاء موقفها في الجزائر، أو حالة الكونغو التي كانت "دولية" بطبعها لعدة سنوات.

أما مسألة الوحدة الوطنية، فإنه يربط بين إيمانه ومصر يوليو بها منذ وحدة السودان، فيمتد الحديث عن مسلمي وعرب الساحل الكيني، وعن كينيا وشمالها الصومالي، وعن الكونغو، وعن ثورة زنجبار، حتي يصل لانفصال بيافرا وتعاون مصر في ظروف نكسة ١٩٦٧ مع حكومة الوحدة الوطنية الفيدرالية هناك.

ويبدو أن "يوليو" الثورة والدولة، قد استقرت علي مباديء للواقع الأفريقي ــ في تقدير محمد فايق ــ يسرت العلاقات الوثيقة لمصر علي ساحة القارة، بأكثر ما استقرت علي المستوي العربي، وهذا ما يمكن أن يسميه البعض توجها براجماتيا في أفريقيا أكثر منه ثوريا، أو يسميه أخرون بأن الاعتبار كان "لمعاداة الاستعمار" أولا وأساسا في أفريقيا، بينما كانت المعركة أبعد من ذلك علي المستوي العربي. وسوف يدخل القاريء في إطار هذه التساولات، عندما يتابع الحوار حول تسليم -مصر مع غيرها- بمشروعية نظم "الاستقلال الوطني" (الصوري في معظم الحالات) وليس بمنطق "دول التحرر الوطني" التي قادت حركة مؤتمرات الشعوب الأفريقية حتي قيام منظمة الوحدة الأفريقية. وقد فرض التسليم بهذه المشروعية التوقف عن عقد مؤتمرات الشعوب الأفريقية، خاصة بموافقة القاهرة وأكرا، قطبي الحركة في هذا المجال، لعدم اختراق الحركات المعارضة عضوة هذه المؤتمرات ــ للسياسات الأفريقية المستقرة وقصرها لفترة علي العمل.. ضد مناطق الاستعمار الاستيطاني والتقليدي، وقد أراح ذلك مصر وأفريقيا من الازمات الحادة في هذا المجال بدءا من الكونغو كنشاسا ومرورا بمسألة موريتانيا الذي تناقض بشأنها الموقف لبعض الوقت بسبب ضغط المغرب - ولعبت الصدفة ووسائل الاتصال دورا طريفا يرويه محمد فايق بحماس وصدق في نص الحوار (حول تمرير قرار الجامعة العربية في شتورة

(١٩٦٠) بعدم الاعتراف باستقلال موريتانيا قبل وصول التعليمات عكس ذلك للوفد المصري) وقد امتد تحليل محمد فايق لتمسك مصر بعدم التدخل حين شرح دور الجاليات العربية في شرق وغرب أفريقيا وكيف تحفظت مصر علي أي دعم لمطالب غيرشرعية من جهة بل وعلي موقف الجاليات المحافظ نفسه في كثير من الدول الأفريقية. ولقد حاولت في حواري مع "محمد فايق" أن أتعرف علي طبيعة ممارسات السياسة المصرية تجاه المؤسسات الأفريقية ومنظمة الوحدة الأفريقية.. إلخ وقد بدا لي أن مصر حرصت علي مأسسة العمل الأفريقي في الحدود المتاحة، وفي هذا الإطار تنوعت علاقاتها الدبلوماسية والثقافية والاقتصادية بما روي بعض تفاصيله هنا وهناك في ذكرياته وقد سألته عن مدي الشعور بالمنافسة من قبل بعض المواقع الأفريقية، أو العربية الأفريقية تجاه مصر، وفي الذهن غانا نكروما أو نيريري في تنزانيا أو هيلاسلاسي أثيوبيا وحتي الجزائر. وقد روي محمد فايق في هذا الصدد بعض التفاصيل التي تضع المعني الكلي للعلاقات والاستراتيجيات، فوق الجزئيات، وقد لاتبدو قوة هذ المفهوم الا بعد مرور الوقائع التاريخية بفترة كافيه، هكذا نتفهم ما رواه عن نكروما وتطلعه للشمال العربي، وعن نيريري بعد سرعة تسليم مصر بثورة زنجبار، وعن الجزائر والتعاون معها في لجنة تحرير المستعمرات إلخ.

بدت أصعب التساؤلات في الحوار، حول مسألتين، موضوع شركة النصر والموقف الأفريقي من مصر بعد نكسة،١٩٦٧ الأولي بسبب كثرة ما قيل عن دورها كواجهة للمخابرات والثانية بسبب ما قيل عن تخاذل أفريقيا عن تأييد مصر بحجم موقف مصر السابق من "تحرير أفريقيا"، أو عن مصير سياسة التحرر الوطني بعد النكسة. وقد بدت إجابة محمد فايق صريحة وأكثر بساطة ووضوحا مما توقعت، لم يتحرج فايق من السؤال عن شركة النصر، وكان قد سبق التأكيد علي استراتيجية مصر بعدم التدخل ضد الشرعية والوحدة الوطنية، ومن هنا لم يكن لشركة مصر إلا دورها الاقتصادي الذي بدا مفيدا لمصر بالفعل وتأسيس مصالحها الاقتصادية وهذا حقها، ومن ثم كان اسطولها التجاري يتحرك في هذا الاتجاه لكن تهمة الأنشطة إنما جاءت من قيامها بتوصيل مساعدات عسكرية لحركات التحرير، ولم يكن ثمة مفر من ذلك.

أما السؤال الأصعب عما أحاط بالموقف الأفريقي عقب النكسة، فقد وصفه "محمد فايق" بشكل جيد في إطا رضغط الدول الاستعمارية المباشر علي الدول الأفريقية، ومع ذلك فإنه لم يرتبط في تقديره بنكسة عامة لموجه

التحرر الوطني التي صمدت لعده سنوات بعد النكسة وكنت قد أشرت أمامه إلي مظاهر تطورات الكفاح المسلح في أفريقيا وفلسطين وفيتنام وأمريكا اللاتينية فيما بعد ١٩٦٧ ولعقد كامل بعدها تقريبا، لنتفق معا علي أن ثورة يوليو ونكسة ١٩٦٧ التي أصابتها لم تستسلم للهزيمة بعد ١٩٦٧ بسبب استمرار روح التحرر الوطني العالمية وليس الأفريقية أو العربية وحدها، وضرب بنفسه أمثله لما وقع من ثورات في العالم العربي من جهة حتي أن عبد الناصر أوصاه بالعناية بالتكليف الذي أصدره له عن آسيا وتسمية المكتب بالشئون الأفريقية الآسيوية.

خاتمة مفتوحة :

يبقي حديث الذكريات والواقع مفتوحين، طالما بقيت حياة محمد فايق ممتدة، أمينا عاما للمنظمة العربية لحقوق الإنسان (٢٠٠٢) ومتابعا للقضايا الأفريقية التي قد يري تعدد مساراتها، بما يريحه أحيانا، أو يقلقه كثيراً. قد يريحه أن يجد مانديلا علي الساحة الأفريقية متحركا مذكرا بمصالح شعوب القارة، وسام نجوما مازال رئيس ناميبيا ورئيس حزب "سوابو". الذي كان مكتبه بالقاهرة طويلا، وإبراهيم موكيبي من شباب الرابطة الأفريقية، وزيرا لخارجية أوغندا ثم سفيرا لبلاده في القاهرة (٢٠٠٢)، "وبن بللا" بحماسه المعهود يرأس منتديا نشيطا لمصالح الحوار بين "الشمال والجنوب"، بل وإن ثوار الكونغو، أو قل أبنائهم ومن بقي من كوادرهم مازالوا يتصارعون بنفس مقولات "متمردي" شرق الكونغو، مع العاصمة كنشاسا. قد يريحه ويقلقه حجم الاضطرابات التي تبدو في طريق الحل في انجولا ورواندا وسيراليون، أو أن يكون إعلان "الاتحاد الأفريقي" في يوليو ٢٠٠٢ حدثا يبلغ بآماله أوائل الستينيات إلي مداها في مطلع القرن الجديد خاصة وان الشمال الأفريقي العربي يسهم فيه بالكثير الذي تتوقف عنده الحملات المضادة "لعرب الشمال" في أفريقيا، ولكنه سيقلقه بالتأكيد حجم الصراع من وراء الاستار حول هذا الاتحاد من قبل القوي "الامبريالية" الكبري ذات التاريخ الذي عاني منه محمد فايق.

وسوف يمتد نظر محمد فايق قبل كل شئ إلي وجود مصر في كل هذه الأحداث، وأظنه يتساءل وهو الذي بدأ حياته مع قضية الصومال اين هو الصومال الآن وأين مصر منه، ثم وهو الذي بدأ في الكونغو، أين مصر من صراعات الكونغو، وهو الذي بدأ في كتلة الدار البيضاء ومجموعات "كازابلابكا" أمام تجمع منروفيا، أين مصر من التجمعات الاقليمية الحية علي

الساحة الأفريقية الآن (سادك ــ كوميسا ــ الساحل والصحراء ــ وحتي الاتحاد المغربي (الشمال العربي). هل تبشر حركة مصر ودبلوماسية مصر في هذا الفضاء الأفريقي المتسع بمستقبل جدير بحجم مصالح مصر الحقيقية في هذه الساحة... وهل توقفت المصائر عند الشراكة العربية الاوربية وحدها... أم تري ان الخاتمة مازالت مفتوحة؟

٣- مصر وأفريقيا.. قراءة فى التطور المهدر

تقـديـم :

لعب الموقع الجغرافي لمصر مثل الحضور التاريخي دورا هاما في بناء دورها الإقليمي في مراحل متعددة من مسيرة شعبها السياسية والاقتصادية، وأثر ذلك كثيرا في بنية علاقاتها الخارجية. لكن ذلك يجب ألا يؤدي بنا إلى استخلاص ثوابت جامدة متجاهلين طبيعة التفاعلات الداخلية من جهة، وتفاعل المحيط الخارجي وتأثيراته من جهة أخرى، وبأشكال متنوعة في المراحل التاريخية المختلفة.

فالموقع الجغرافي قد يجعلها ذات حساسية تجاه الشرق والشمال ومن موقف دفاعي أو هجومي في مرحلة، بينما حضورها التاريخي يجعلها في تفاعل آخر مع الجنوب وخاصة مع بناء قوة الدولة المصرية، في مرحلة بناء الدولة الوطنية الحديثة (محمد علي- ثورة يوليو ...).

ومن خلال هذه التفاعلات التي لا نميل إلى اعتبارها ثوابتا بسبب تغيراتها في المراحل المختلفة؛ صدرت الصياغات عن "شخصية مصر"، أو مصر المتوسطية، أو العروبية والإسلامية، أو مصر التحرر الوطني، وحتى جدل التبعية والاستقلال في ظروف العولمة التي تضع مصر أمام اختيارات صعبة. وإزاء هذه الصعوبة يتحدد الدور المصري إزاء التبعية مع الشمال أو التحرر بالمساهمة الإيجابية في بناء كتلة الجنوب.

وقد كان المجال الإفريقي دائما مجالا هاما لتحديد مكانة مصر ودورها التاريخي أو المستقبلي. ولا يسع المرء إلا أن ينظر للفضاء الإفريقي باعتباره المجال الذي وجدت مصر فيه نفسها في معظم مراحل التاريخ، وكأنه من الثوابت، باعتبار ما أثاره دورها هنا من تأثيرات على تقييمها لنفسها من جهة، وحتى تقييمها من قبل المجالات والقوى الأخرى ؛ العربية أو الإسلامية أو الدولية.

وفي هذه الورقة، لن نحاول أن نذهب بعيدا في التاريخ لمتابعة إمتدادات مصر الإفريقية عبر الصحراء غربا، أو حوض النيل جنوبا، أو من البحر الأحمر شرقا.

وقد يرجع الباحث – في هذا الصدد – إلـى مؤشر الدراسـات والأفكار التـي ربطـت –قديما– أصول الحضارات الإفريقية بالفرعونية أو العكس،

كما ربطت بين التجارة والثقافة في العصور الوسيطة، وبين الطموح السياسي لمحمد علي وتعبيرات الإمبراطورية المصرية، ثم بين حركة التحرر الوطني المصرية العربية والطموح القومي، إلى أن يصل الباحث لآثار النظام الاقتصادي العالمي ومحاولة احتواء مصر في مسالك أخرى... تطرح علينا الآن طريق الشرق أوسطية. لكننا سوف نتوقف قليلا عند المراحل الحديثة من تاريخ التفاعلات المصرية مع محيطها الإفريقي العربي منذ ثورة يوليو١٩٥٢ وحتى مداخل القرن الواحد والعشرين...

ودعونا نبدأ ببعض الملاحظات التى أعرف أن جزءا منها قد يكون قد تم إيضاحه فى مناسبات مختلفة:

١- هناك من يرتكز عند "التأريخ" لعلاقة مصر يوليو بإفريقيا على الرجوع لكتاب "فلسفة الثورة" وفكرة الدوائر الثلاث؛ لتأتى أفريقيا فى المرتبة التالية للعلاقة بالحركة العربية.

٢- وهناك من يرون أنها قد جاءت ردا على الخروج من السودان، أو تنشيطا للعناصر العائدة من السودان.

٣- وهناك من يراها استمرارا لعلاقات العروبة والإسلام عميقة الجذور والأدوار فى القارة، وقد يمدها بالضرورة إلى مراحل فرعونية قديمة.

والواقع أنه لابد من إطار عام لعلاقة مصر الحديثة بأفريقيا فترة ثورة يوليو، ومع أهمية العناصر السابقة جميعا؛ فإن أيا منها لا يشكل وحده ذلك الإطار العام الذى ننشد التوصل إليه.

لذلك سوف أبدأ بالقول إن مصر/ يوليو ارتبطت بإطار حركة التحرر الوطنى على المستوى العالمى، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، وما نتج عنها من طموح للاستقلال الوطنى، ومواجهة الاستعمار فى القطر أو الإقليم وما حوله؛ مع محاولة بناء تجربة وطنية ذاتية فى نفس الوقت، يساندها إطار خارجي مناسب من بلدان الجنوب، والقوى التقدمية كلما توافر ذلك وهو ما جسده وجود معسكر القوى الاشتراكية وانبعاث حركة عدم الانحياز.

إن ذلك يجعل جذور يوليو الوطنية بالتأكيد تمتد فى الحركة الوطنية المصرية عقب الحرب الثانية مباشرة؛ وخاصة الحركة الوطنية الديمقراطية، التى لم تجعل نكبة فلسطين وحدها مرجعيتها الفكرية ضد المشروع الاستعمارى؛ وإنما استمدت مواقفها أيضا منذ تنامى نغمة التحرر فى إطار الأمم المتحدة ومواثيقها الجديدة، أو مواقف مشتركة فى قضايا دولية مبكرة؛ مثل رفض المشاركة فى حرب كوريا تحت العلم الأمريكى ١٩٥٠/١٩٥١،

وصولا إلى رفض الاتفاق الثلاثى الاستعمارى ١٩٥١ خاصا بالشرق الأوسط، أو بالتطلع لتجربة الهند فى الاستقلال، أو لموقف اليسار المصرى- خلافا لليبرالية المصرية- حول الاعتراف بحرية السودان فى تقرير المصير وليس إلحاقه.

إذن فنحن منذ البداية أمام تبلور تيار للتحرر الوطنى؛ هيا لثورة يوليو ١٩٥٢ أن تحدد اختيارها الوطنى إلى جانب إفريقيا الوطنية؛ وليس مجرد أفريقيا الانتماء الجغرافى أو القومى أو الإسلامى أو بمنطق المجال الحيوى.

وأعتقد أن معيار حركة التحرر الوطنى نفسه هو الذى دفع بدور ثورة يوليو فى المجال العربى؛ عبر مقاومة الأحلاف العسكرية وتحالفاتها الإقليمية، وليس مجرد القول بالدائرة الأولى، أو بالانتماء القومى "الذى لم يكن واضحا- اجتماعيا أو ثقافيا- فى ثقافة قادة يوليو طوال السنوات الأولى-؛ رغم تجربتهم المؤلمة فى فلسطين.

أعتقد أيضا أن شعلة التحرر الوطنى التى سادت طبيعة هذه المرحلة هى التى أضفت طابع "الشعبوية" على الحركة تجاه العرب أو الأفارقة، وكان جو "باندونج"من ناحية؛ ثم انتصار مصر فى معركة قناة السويس، ومواجهة العدوان الثلاثى من ناحية أخرى، قد ساعد كثيرا على انفتاح أفق التحرر الوطنى إلى دائرة أوسع من أن تستوعبها الخطط؛ فغطتها العمليات الدبلوماسية الإعلامية، والدعائية "الشعبوية" وليس الاستراتيجيات المخططة سلفا؛ ومع ذلك فإن حركة توثيق جادة فى هذا المجال قد تكشف مالا نكتشفه من الوقائع الظاهرة.

أولاً: المرحلة الأولى: الاختيار الأفريقى ١٩٥٢-١٩٦٠:

الاختيار الأفريقى الوطنى ليوليو إذن دفعته أحداث المحيط الوطنى الأساسية وليست فكرة تقسيم المراحل أو الدائرة الثانية، أو العودة من السودان، أو الموروث الثقافى، ويمكن للموثقين هنا أن يهتموا بما كان ينشر عن "ثورة الماوماو" بكينيا فى الصحافة المصرية؛ وخاصة فى مجلة "التحرير" فى السنوات الأولى للثورة؛ كما لابد من الرجوع لملفات قضية جوموكنياتا ومحاكمته فى لندن، وقد أتيح لى الاقتراب من بعضها؛ حيث لمست إسهام مصر فى حركة الدفاع عنه، بل ودفع نفقات محامية دفاعا عن حق الشعب الكينى فى الثورة؛ وكان ذلك مثلا قبل انعقاد مؤتمر باندونج.

ومثلما تذكر قوة أثر حق تقرير المصير للسودان وتوابعه، يذكر هنا بالمثل حدث اغتيال "كمال الدين صلاح" مندوب مصر فى مكتب الأمم

المتحدة بالصومال عام ١٩٥٤؛ ضمن الدور المتصاعد لمصر فى الأمم المتحدة والثورة فى إفريقيا على السواء. وقد ربط هذا الحدث عددا من المثقفين- وليس مجرد "رجال الثورة"- بالاختيار الأفريقى مبكرا. يذكر هنا دور محمد حسن الزيات؛ كبديل "لصلاح" فى دوائر الأمم المتحدة، كما ارتبط بذلك أيضا دور حلمى مراد وفتحى رضوان كأقرباء لزوجته، ثم عبد العزيز إسحق وغيره من المحيطين بالأسرة. ولا ننسى أن دور مصر مع حركة استقلال الصومال قد استقر فى نفس الوقت مع إقرار مصر بحق تقرير المصير للشعب السودانى.

اذكر عندما دخلت الرابطة الأفريقية لأول مرة عام ١٩٥٦، وكنت مازلت طالبا بجامعة القاهرة، أنى وجدت هذه الظواهر مجتمعة لحظة دخولى هذا المكان: أسرة كمال الدين صلاح يحتضنها مؤسس الرابطة عبد العزيز إسحق تكريما للراحل العظيم، أوراق وصور عن "حركة القومية السوداء" فى غانا كينيا ومنطقة الجنوب الأفريقى.

وفى صدر المكان كان هناك عبد العزيز إسحق، الأستاذ السابق بجامعة الخرطوم، والمستشار- وقتها- بالخارجية المصرية، والجامع الحقيقى لمثقفى تلك الفترة حول الفكرة الأفريقية فى مصر من أمثال د.محمد رياض والشاطر البصيلى وعبد العزيز كامل والشيخ النجار، ثم كان هناك- مبعدا من جنوب أفريقيا- السفير أنور فريد، بعد إغلاق السفارة مع النظام العنصرى؛ ثم بعض العائدين الآخرين من السودان، (بعد إسهامهم أيضا فى تأسيس فرع جامعة القاهرة هناك) ومعهم بعض "أبنائهم" من جنوب السودان ممن برزوا كزعماء انفصال أو اندماج بعد ذلك، وغيرهم شباب من الصومال وهرر، وأوغندا بل ونيجيريا وتشاد والسنغال..

ما الذى تعنيه هذه التفاصيل هنا غير هدف الشهادة؟ إنها تؤسس لطفرة أخرى فى العمل المصرى الأفريقى؛ دفعتها طفرة باندونج ١٩٥٥ (كحدث عام)، وسقوط حلف بغداد، بل ومواجهة قوى الاستعمار بأحلافه أو عدوانه على مصر ١٩٥٦ (كحدث خاص)، وإعلان الدعم للثورة الجزائرية ضد الفرنسيين، ولتنشط بذلك دائرة العمل الأفريقى والإسلامى والعربى معا عام ١٩٥٧؛ فى إطار موجه التحرر الوطنى الصاعدة فى هذه الفترة وقبل صياغة "فلسفات" الانتماء.

إن التأريخ لحركة التحرر الوطنى لابد أن يسجل أولا لقاء مصر والسعودية ضد حلف بغداد منذ أول الخمسينيات (الدائرة الإسلامية)، ثم مؤتمر الشعوب الأفرو آسيوية بالقاهرة (آخر ١٩٥٧)، ثم الوحدة المصرية

السورية أول ١٩٥٨. وهذا التداخل فى الدوائر لا يشكل معنى ارتباك الاختيارات، ولكن لأنه تحددت ظروف كل منها فى إطار حركة التحرر الوطنى التى كانت هى المعيار الأساسى فى ذلك الوقت.

لقد شكل مؤتمر الشعوب الأفريقية الآسيوية (ديسمبر ١٩٥٧-يناير ١٩٥٨) بعد باندونج قفزة مصر الرئيسية فى العالم الثالث؛ وخاصة إلى أفريقيا، بعد كسر احتكار السلاح فى باندونج، وقفزتها بذلك إلى العالم الاشتراكى؛ ولذا فقد دخلت القاهرة عام ١٩٥٨ حياة جديدة تماما على إطار ثورة يوليو السابق؛ الذى حصرته بعض عناصر الثقافة السياسية فى الفكرة "المصرية" و"الفرعونية".. الخ.

بدت القاهرة عام ١٩٥٨ مركزا مهما لحركة الوحدة العربية وحركة الجامعة الأفريقية فى الوقت نفسه؛ فى إطار انطلاق فعلى وملموس لحركة التحرر الوطنى العربية والأفريقية؛ أكدته التطورات والأحداث الرئيسية لأكثر من عقد من الزمان بعد ذلك.

حركات التحرر الأفريقية فى القاهرة :

كان مؤتمر الشعوب الأفريقية الآسيوية بالقاهرة فى الأسبوع الأول من عام ١٩٥٨ أول ساحة للاتصال الجماعى بين حركات التحرير الأفريقية والقاهرة؛ حيث وصلت إلى العاصمة شخصيات ممثلة لحركات مقاومة لا تستطيع العودة لأوطانها من مستعمرات (بريطانية)، أو أقطار على وشك الاستقلال الصورى (الفرنسية). واعتبر تأسيس مقر منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية (AAPSO) بالقاهرة أول عمل رسمى لحركات التحرر الوطنى الأفريقية بعد العمل الأهلى الذى تأسس بقيام الرابطة الأفريقية ١٩٥٦، وهنا بدا افتتاح مكاتب حركات التحرير الأفريقية كتمثيل دائم بالقاهرة، وفى ٥ شارع أحمد حشمت بالزمالك تحديدا بدأ مكتب اتحاد الشعب الكاميرونى (UPC) بقيادة زعيم الحزب نفسه الدكتور فليكس مومى؛ الذى كان وجوده أول تحد للاستعمار الفرنسى جنوب الصحراء، بعد إعلان مصر انحيازها الكامل لثورة الجزائر فى الشمال؛ ثم كان مكتب المؤتمر الوطنى الأوغندى (UNC) الذى طلب فتحه زعيم الحزب نفسه "موسازى"؛ واستمر فيه أحد قياداته الشابة جون كالى، وبعده مباشرة افتتاح مكتب الجناح الوطنى لحزب "كانو" (KANU) من كينيا بقيادة أوجنجا أو دنجا؛ الذى كان حاضرا مؤتمر القاهرة معلنا الكفاح بكل الوسائل ضد الاستعمار الاستيطانى البريطانى.

ثم استكمل إعلان النضال ضد الاستعمار الاستيطانى المشابه لإسرائيل بفتح مكتب حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى (ANC) من جنوب أفريقيا، ومكتب حزب استقلال روديسيا الشمالية (UNIP) (زامبيا بعد ذلك)، وحزب الاتحاد الوطنى الديمقراطى (NDP) (زابو ZAPU بعد ذلك)، ومكتب سوابو (SWAPO) من (جنوب غرب أفريقيا- ناميبيا بعد ذلك)، وأعقب ذلك دعم التوجه الوطنى للجماعات العربية الأفريقية ممثلا فى الحزب الوطنى بزنجبار بقيادة على محسن.

فى نفس الوقت، كانت هناك متابعة مكثفة لاستقلال الصومال عن طريق مشاركة فعالة فى مجلس الوصاية التابع للأمم المتحدة؛ وبالتالى كان حضور التمثيل الصومالى للحركة الوطنية السائدة هناك (وهو حزب رابطة الصومال الكبير أو "الليجا" كما كانت تعرف حينئذ) حضورا مكثفا فى القاهرة وليس بمكتب خاص فى الرابطة الأفريقية؛ كذلك كانت الحال بالنسبة لإريتريا التى لم تعترف القاهرة رسميا بتمثيل جبهاتها؛ اكتفاء بالرعاية "الدبلوماسية" لحركة تحريرها منذ خروج زعمائها الثلاثة (ولد آبولد مريم- إدريس محمد آدم- إبراهيم سلطان) عام ١٩٥٨؛ لتقديم شكوى للأمم المتحدة ضد إلغاء العلم الإريترى الممثل للفيدرالية المقرر دوليا.

كان هناك إذن حوالى عشرة مكاتب للتمثيل الرسمى لحركات التحرير الأفريقية بالقاهرة عام ١٩٥٨؛ بالإضافة لبعض الحضور غير الرسمى للمناطق الفرنسية؛ مثل تشاد والسنغال وموريتانيا، وهى الفترة نفسها التى كان قد اكتمل فيها استقلال غانا (١٩٥٦) وغينيا (١٩٥٨).

وكانت غانا ترفع شعار الكفاح السلمى (Passive Action)؛ وفق فلسفة غاندية لنكروما فى ذلك الوقت، ولم يكن ذلك جاذبا بقدر كاف لحركات استنفدت وسائل الكفاح السلمى تقريبا؛ كما كانت غينيا سيكوتورى منعدمة الإمكانيات، وشبه معزولة؛ بسبب موقف ديجول من تأديبها؛ نتيجة قولة "لا" الكبيرة التى أعلنها سيكوتورى فى وجهه فجأة؛ ورغم ذلك رتب الرئيس نكروما عقد مؤتمر جميع الشعوب الأفريقية (AAPC) فى أكرا فى ديسمبر ١٩٥٨؛ ليحمل بعض معالم التنافس بين القاهرة وأكرا فى مجال تحرير المستعمرات، وكان شعار الكفاح السلمى فى أكرا، والذى سخر منه "فرانز فانون "فى ذلك الوقت؛ وهو صاحب فلسفة العنف المضاد للاستعمار، والتى تأثرت بالثورة الجزائرية؛ قد شكل نوعا من الفرز ظهر فيه مثلا "توم مبويا" المعتدل والمؤيد من أكرا، فى مواجهة "أودنجا" الثورى الممثل لحزب "كانو" فى القاهرة؛ مما جعل للحضور فى القاهرة طعما خاصا، وفق فلسفة ناصرية

تعلن أن أفضل ما تقدمه ليس العون المادى المحدود، قدر ما تقدم فرصة اتصال هذه الحركات بالعالم الخارجى ضد القهر الاستعمارى الذى يحجبهم عن العالم؛ لذلك خرجت النيوزويك يوما تتحدث عن "الغابة" التى أقامها عبد الناصر للمتمردين فى الزمالك! كما صدر كتاب Arab Role in Africa لجاك بولين الفرنسى عام ١٩٦١؛ عبر سلسلة بنجواين الواسعة الانتشار "ككتاب أسود" عن نشاط ناصر فى أفريقيا.

باكتمال صورة مصر فى أفريقيا فى موقعة "الكونغو" عام ١٩٦٠، وإلى جانب لومومبا وضد الإمبريالية الأمريكية الصاعدة؛ اكتملت عناصر العلاقة بحركات التحرير الأفريقية، وأصبح تمثيلها فى القاهرة يصل إلى حوالى اثنين وعشرين مكتبا وهيئة مع أوائل الستينات؛ نتيجة ازدواج التمثيل لبعض هذه البلدان، أو إضافة تمثيل أقطار مثل موزمبيق،وأنجولا، وغينيا بيساو، وسوازيلاند، وباسوتا لاند (ليسوتو بعد الاستقلال)، وإلى جانبهم جالية من الطلاب فى الأزهر والمعاهد العلمية المختلفة تزيد على عشرة آلاف طالب.

لنتوقف قليلا عند بعض الملاحظات حتى تلك اللحظة من المراحل الأولى.

أولا: تمثل المرحلة الأولى من الاختيار الأفريقى (١٩٦٠/٥٢) قدرا من الاختلاط بين "الشعبوية الوطنية" و"الاستراتيجية البراجماتية". لقد كانت الناصرية فى أفريقيا عاصفة ضد الاستعمار؛ فرنسيا كان أو بريطانيا، إمبرياليا أمريكيا أو استيطانيا مشابها لإسرائيل فى القارة، ولقد ضاعفت هذه العاصفة من حجم العمل الإعلامى فى العلاقة مع حركات التحرير الأفريقية.

لعل هذه البراجماتية نفسها هى التى جعلت أفكارا رجعية وتوجهات بعض المحافظين هى التى تسود على مستوى الثقافة السياسية فى التحرك نحو الشعوب الأفريقية؛ مثل الالتقاء بتيارات الرجعية الأفريقية باسم الدين فى معظم بلدان غرب أفريقيا (السنغال/ نيجيريا، مثالا) متجاهلين الحوار مع القوى الحديثة هناك بسبب يسارية معظمها فى الغالب، ومثل أفكار الأنثروبولوجيا الكولونيالية والجغرافيا التقليدية التى سيدها معهد الدراسات الأفريقية فى ذلك الوقت؛ ملتقيا فى النهاية مع تيار المحافظة الدينية ومفاهيمها عن فراغ القارة أمام الإسلام والعروبة، أو تصوير انطلاق حركات التحرير لبث أفكار ممعنة فى التخلف عن القيادات الأفريقية إلى الوسط السياسى والاجتماعى المصرى؛ رغم انشغال نخبته الضيقة بموجه التحرر الوطنى الكاسحة.

ثانيا: ليس هناك ذلك القطع المميز لفترات اندماج القاهرة فى العمل الأفريقى، ولكننا نحاول رصد الحدث- الملمح الذى أعطى السياق الأفريقى لمصر طابعه الذى لا نراه إلا فى سياق حركة التحرر الوطنى العربية الأفريقية. والذين يذكرون معنى تدخل مصر فى قلب الحدث اللبنانى فى عام ١٩٥٨؛ ضد المناورات الغربية هناك، وأثر ذلك فى علاقة لبنان بسوريا والعروبة كلها حتى الآن؛ يمكنهم أن يتصوروا معنى تدخل مصر فى الحدث الكونغولى خريف عام ١٩٦٠ إلى جانب لومومبا، وأثره فى بناء التلاحم الأفريقى الوحدوى؛ الذى انتهى بعد أشهر بإقامة مجموعة الدار البيضاء فى مطلع يناير ١٩٦١.

ففى الحدث الكونغولى؛ لم تكتف مصر بالتدخل العسكرى مثلما حدث فى لبنان، ولكنها شكلت مع غانا وغينيا والمغرب قوة التدخل. الأساسية باسم "الشرعية الدولية" والقومية الأفريقية" فى الوقت نفسه وكما حاولت الولايات المتحدة استغلال الشرعية الدولية دائما، حاولت مصر الناصرية مع دول التحرر الوطنى تأسيس "الشرعية الأخرى"؛ فوقفت ضد مناورات الأمريكيين والبلجيك لتقسيم الكونغو، وبذلت الجهد من أجل إبقاء وحدته تحت قيادة عدد من فرسانها الباقين فى وجه موبوتو وتشومبى. وقصة هذه الأحداث لابد أن يرونها عدد من فرسانها الباقين على قيد الحياة؛ من ضباط ودبلوماسيين وسياسيين (د. مراد غالب- محمد فائق..)؛ أنها أسست لمعنى المشاركة العربية فى حركة تحرير الشعوب الأفريقية وفق ظرف تطور سياسى اجتماعى معين، مثلما اشترك من قبل ذلك تجار ورأسماليون فى حركة تجارة الرقيق بشكل أو بآخر وفق ظروف اجتماعية سياسية أخرى.

أدى التلاحم حول الحدث الكونغولى إلى تأسيس "مجموعة الدار البيضاء"؛ ١٩٦١ لتميز موقفها عن مجموعة أخرى تحولت من برازفيل إلى أبيدجان حتى سميت بمجموعة منروفيا فى علاقة وثيقة بالموقف الغربى. وليس مصادفة أن سميت مجموعة الدار البيضاء إعلاميا "بالمجموعة التحررية" حيث اتسمت الأخرى "بالرجعية".

ولم تكن "المجموعة التحررية" خطابية كما يبدو للبعض، ولم تكن مجرد "مجموعة مشاغبة" ضد الغرب كما يحلو لآخرين أن يطلقوا عليها. والدراسة الوثائقية لهذه المجموعة تنبى بأنها سرعان ما عبرت أزمة الكونغو لتبنى "التضامن الأفريقى "مؤسسة لجان العمل الاقتصادية والدفاعية والاجتماعية.. الخ، إلى حد تأسيس اتحاد بريدى بين دول المجموعة؛ وهى الأبنية التى

أسست لبناء منظمة الوحدة الأفريقية بعد ذلك، بينما لم تشهد مجموعة "عقلاء التغريب" إلا صراع الأنجلو فونيين ضد محاولات فرنسا والفرنكفونيين لتشكيل تنظيمها ضمن مجموعة "الأوكام" (OCAM)؛ مجموعة المستعمرات الفرنسية سابقا.

ولأني لست هنا بصدد دراسة بديلة لما يجب أن تبنيه حركة التوثيق؛ فإننى قصدت فقط الإشارة إلى القيمة الأساسية لهذه التحركات العربية الأفريقية المشتركة بالنسبة لبناء مستقبل القارة، ويهمنى هنا تحديدا دخول دخول الثورة المصرية- ومعها الثورة الجزائرية- إلى قلب الحدث الأفريقى؛ حيث كانت حكومة الجزائر المؤقتة بالمنفى عضوا بكل هذه التكوينات التحررية، وقد أرسى ذلك قاعدة لأشكال التضامن العربى الأفريقى فترة الثورة، قبل أن يقترن هذا التعبير بتضامن عصر النفط والبترودولار؛ أى فترة الثروة.

وفى فترة تالية؛ اتفقت المجموعتان- الدار البيضاء ومنروفيا- على إقامة منظمة الوحدة الأفريقية، وقد تحدث البعض عن ظروف نشأتها فى جو "مساومة تاريخية" بين التحرريين والمحافظين.

إن التوازن والمشاهد التصالحية التى قدمها عبد الناصر ونكروما وسيكوتورى وهيلاسى جديرة بتوثيق مختلف؛ من أول المجاملة فى تسميتها بمنظمة "الوحدة" حتى الموقف التحررى الذى أعطى الكفاح المسلح شرعيته الدولية والإقليمية بتكوين "لجنة تحرير المستعمرات" ملحقة بتنظيم القمة الدورية. والذين يدرسون ظروف منظمة الوحدة ومشكلات الاعتراف بموريتانيا، أو الحكومة الانقلابية فى التوجو، وتمثيل الكونغو.. الخ؛ يركزون فى الغالب على "البعد السياسى" الذى أحاط بتكوين المنظمة، بينما يعطى قليل من الاهتمام لدراسة أسباب تجاهل "قيادات التحرر الوطنى "والوحدة الأفريقية لدور التنظيمات الشعبية والحركات الاجتماعية والفكرية التى أسست لنهج "التحرر" و"الوحدة" أصلا.

ولابد أن يلاحظ المراقب لتطورات ما بعد قيام منظمة الوحدة أن التجمعات الشعبية، بدءا من "مؤتمر الشعوب الأفريقية"؛قد شلت حركتها تقديرا لظروف مشاركة الحكومات المحافظة. ومن ناحيتى أضيف شببا آخر، هو أن النظم السياسية "التحررية" نفسها لم تكن جادة بقدر كاف فى التعامل مع المنظمات الجماهيرية (شعبية واجتماعية وأهلية.. الخ)، كمنظمات مشاركة فى الحكم بسبب "ضعف النقس الديمقراطى "عند هذه النظم نفسها، وإن كان ذلك لم يعوق الحركة العمالية مثلا عن مواصلة مسيرتها لبعض

الوقت رغم مشكلات العمل المشترك فى هذا المجال، واستمرار المشاركة ولو من خلال نهج الفوقية بين "تتيجا" الغانى، و"أحمد فهيم" المصرى و"توم مبويا" الكينى، على اختلاف مشاربهم.

ويحتاج نشاط لجنة تحرير المستعمرات منطلقة من تنزانيا بدوره إلى هذا النوع من التوثيق الجديد؛ لنتبين مناورات المشارب فى هذا المجال، بين الاتجاه "الماوى" فى دار السلام لصالح حركات ضعيفة القاعدة، فى نفس الوقت الذى تحاول فيه تنزانيا حجب دور مصر كدور "عربى" غير مرحب به عموما فى شرق أفريقيا أو بصفته تابعا- من وجهة نظرها- للنشاط السوفييتى.

كما كانت الجزائر تحاول بدبلوماسية بوتفليقة النشيطة- كوزير للخارجية- أن تبدو أكثر أفريقية واستقلالية عن التوجه المصرى؛ الأمر الذى انتهى بصراع دموى حول زنجبار تحالفت فيه تنزانيا مع الجزائر وشوهت فيه الصورة المصرية بعض الوقت؛ لولا الدبلوماسية المصرية فى معالجة الموقف بالاعتراف المبكر بالتطور الجديد، كما استردت صورتها تماما بالطبع، بعقد مؤتمر القمة الأفريقية الأول بالقاهرة صيف ١٩٦٤.

وقد استمر تصاعد الدور المصرى الأفريقى فى أكثر من قضية بعد ذلك؛ سواء باستمرار موقفها من الوحدة الوطنية للكونغو ضد تشومبى، أو بتسليمها بوحدة إثيوبيا رغم تعاطفها مع قضية الشعب الإريترى، وأو ببناء الجيش الوطنى الصومالى، أو عدم مسايرة المغرب فى مطلبه بتبعية موريتانيا له.

لكن دعونا نتأمل حدثا مهما فى هذه الفترة؛ وهو الموقف من إعلان إيان سميث استقلال روديسيا عن بريطانيا من جانب واحد UDI فى نوفمبر ١٩٦٥، وتغاضى بريطانيا عن مسئوليتها "كدولة مستعمرة لروديسيا الجنوبية" لنتأمل مسارعة مصر وغانا بتعبئة مواقف إحدى عشرة دولة أفريقية لقطع العلاقات الدبلوماسية مع دولة كبرى مثل بريطانيا لتحميلها مسئولية سلوك حكومة مستعمراتها فى روديسيا الجنوبية، وشاركت فى المقاطعة من الشمال العربى مصر والسودان والجزائر وليبيا والصومال.

وكان هذا الحدث مثل تكوين مجموعة الدار البيضاء شاهدا جديدا على صلابة الموقف العربى مع التحرر الأفريقى، وتأكيدا لمقولة المشاركة العربية فى الضراء (تجارة الرقيق) والسراء (حركة التحرر)! وذلك فى الظروف الجديدة للتشابه فى نظم الحكم "الرئاسية" أو الكاريزمية الوطنية، وفى نظام الحزب الواحد "الشعبوى"، وفى الثقافة السياسية ذات النماذج السوفيتية أو الماوية؛ وهو الظرف نفسه الذى جعل زيارة عبد الناصر لعدد من دول

التحرر الوطنى (غانا- غينيا- مالى- تنزانيا) عام ١٩٦٦ تأتى أيضا على قمة التضامن التحررى العربى الأفريقى.

دعونا نتأمل فى مرحلة مأسسة العلاقات المصرية الأفريقية هذه بعض الحقائق والوقائع؛ التى أسست لمفاهيم ومواقف على الجانبين، لم يخدم بعضها عملية التأسيس بعيدة المدى التى كانت مستهدفة بالطبع.

١- على الجانب الأفريقى: بدا الصراع الصينى السوفييتى إلى حد استبعاد أو عزل الصين من مقر حركة التضامن الآسيوى الأفريقى فى القاهرة؛ كما كان يجرى عزل السوفييت فى دار السلام ولا شك أن حجم المصالح المتصاعدة لمصر مع السوفييت جعلها تبدو مسلمة بعملية العزل هذه.

ولقد أثر ذلك فى عدم إمكانية تعبئة حقيقية استقلالية لشعوب العالم الثالث أو الجنوب فى مواجهة المؤامرات الغربية على حركة التحرر دون دعم سوفييتى مباشر. وحين لم يكن ذلك فى مخطط السوفييت، صعب على دول التحرر إنجاز هذه التعبئة وحدها، والمثل على ذلك عدم تمتع تجمع القارات الثلاث الذى حاولت كوبا وبعض قوى أمريكا اللاتينية الدعوة له، بقدر من الاستقلالية إزاء علاقة كوبا بالسوفييت.

٢- انعكست هذه الصراعات على حركات التحرر الأفريقية فى علاقتها بالقوى المختلفة، وفى انشقاقاتها وتصنيفاتها الداخلية؛ مثلما حدث بين الدول الأفريقية نفسها تجاه هذه الحركات الوطنية.

أقول ذلك وقد أتيح لى معايشة تجربة الاتصال بكل هذه الأطراف معايشة يومية فى الرابطة الأفريقية بالزمالك، طوال الستينيات وجزء كبير من السبعينيات، من خلال الجمعية الأفريقية. وأشهد أن مصر حاولت الحفاظ على شعرة معاوية مع كل الأطراف أملا فى توحدها، وإن كانت عند الحسم كانت تحسم لصالح المجموعة الأولى؛ سواء لمعرفتنا بقوة موقفها والشك فى سلوك المجموعة الأخرى، أو مشاركة للموقف السوفييتى الذى يقدم أفضل المساعدات لحركات التحرر بالفعل.

٣- على الجانب الأفريقى أيضا: كانت "الثقافة الماوية" أكثر اهتماما بمواجهة السوفييت من بناء علاقة حقيقية مع الواقع الأفريقى، بمعنى اهتمامها بالتحليلات التى تضع السوفييت فى الدائرة الأولى "كإمبريالية اشتراكية" مع "الإمبريالية الأمريكية"، وتجعل الصين

نفسها فى موضع قيادة "الريف العالمى" بحركاته الوطنية ضد المدينة البرجوازية، أو "الحضر العالمى" الممتد من موسكو إلى واشنطن.. وهكذا.

ولقد أدى بها ذلك إلى إدانة النظم الوطنية التقدمية دون تفهم لواقعها، وكان قابلا للنقد بالفعل؛ ولكن الصين كانت تشير فقط إلى وضع هذه النظم فى دائرة "الهيمنة الاشتراكية" الإمبريالية، وقد بلغ بها هذا الموقف إلى إدانة مشروع السد العالى فى مصر؛ باعتباره ضمن الرؤية السوفيتية البرجوازية المرتدة للمشروع الكبير غير الشعبى؛ وبالمثل كان الحال تجاه نكروما وسيكوتورى.. الخ، وإلى حد تأييد نميرى عندما "سحق الشيوعيين المرتدين" وإعدام من أعدم منهم!

لكن اللافت هنا- إزاء موضوعنا بالأساس- أن التوجهات الماوية قد شاعت فى الدوائر الأكاديمية والمثقفة فى أفريقيا إلى حد كبير؛ من جامعة دار السلام ومعسكرها الماوى الشهير، إلى جامعات نيجيريا الكبرى. وقد تكون شعبوية التحليل الماوى جاذبة للمثقفين، ولكن ذلك كان متسقا مع حملة العداء للشيوعية؛ أو قل السوفيتية التى قادتها الدوائر البرجوازية فى العواصم الغربية، وقد انعكس ذلك إلى حد كبير على علاقة المثقف الأفريقى- الماوى النزعة فى الغالب، والبرجوازى الغربى بالأساس- بالمثقف العربى؛ الذى حدث أن كانت تغلب عليه التوجهات السوفيتية، وبحكم اندماجه فى الناصرية ذات العلاقة الوثيقة بالسوفييت أيضا.

إننى كثيرا ما أشعر أن خطاب المثقف الأفريقى تجاه العربى، وإن بدا نزوعًا عرقيًا أحيانا بوضع العروبة مقابل الإفريقانية؛ إلا أنه مدعوم حديثا بالتوجه الذى ساد بوضع الماوية فى مقابل السوفيتية (ثمة كراهية شائعة بين المثقفين الأفارقة ضد حزب المؤتمر بجنوب أفريقيا لهذا السبب) وليس مصادفة أن ثمة مراجعة لكل هذه المواقف بانسحاب الموجه الماوية والسوفيتية والنظم الممثلة لهما فى القارة.

٤- على الجانب المصرى والعربى عموما: يثار السؤال عن طبيعة الثقافة السياسية التى سادت فى مرحلة المأسسة هذه، مع السيطرة الإعلامية المفرطة. ولم يكن هناك مجال لعمل تثقيفى جاد حول

أفريقيا؛ بمعنى تأسيس هذه الثقافة فى النظام التعليمى، أو فى مشروعات إشباع الحاجات الثقافية.

وفى دراسة لى حديثة عن "صورة الأفريقى فى الثقافة العربية، أذهلتنى طبيعة الإنتاج الثقافى حول أفريقيا طوال الستينيات والسبعينات، والذى دار بالأساس حول "انتشار العروبة والإسلام فى أفريقيا"، أو "دور مصر فى تحرير شعوب أفريقيا".. الخ؛ وكأنه ينطلق من "فضاء أفريقى "لم يتصل "بالتحضر"، أو بثقافته التاريخية الخاصة، أو بديانات أخرى، فضلاً عن صلته طبعاً بحركة التحرر العالمية.

وهى نغمة لا تباعد نفسها كثيرا عن نغمة كتابات عن "الإمبراطورية المصرية فى أفريقيا "قبل ثورة يوليو"، أو "رسالة مصر" فى بداية الثورة، ثم "نشر العروبة والإسلام" فى مرحلة التأسيس. ولم يوجد فى المكتبة العربية أى منتج ثقافى حقيقى عن "ثورات التحرير الأفريقية"، أو حركة الكفاح المسلح، أو التكوين الاجتماعى الأفريقى بشكل مختلف عن صياغات الانثربولوجيا الكولونيالية لأنماط المجتمعات الأفريقية؛ إلا متأخرا فى السبعينيات.

كما لم يتح للمثقف العربى الاختلاط على أى نحو بحركة المثقفين الأفارقة؛ فى مؤتمراتهم لشهيرة بروما ١٩٥٦، وباريس ١٩٥٩، وداكار ١٩٦٦، وبقى اتحاد الكتاب الأفريقى الآسيوى أقل شعبية من حركة التضامن، ويضم أكثر العناصر التقليدية بين المثقفين الأفارقة؛ لذلك لم يكن غريبا أن يروج اسم ليوبولد سنجور الرومانسى- الفرنكفونى؛ بينما يتم تجاهل اسم "شيخ أنتاديوب" وهو من السنغال أيضا؛ وصاحب نظرية الأصول الأفريقية للحضارة الفرعونية، ولو على سبيل الحوار مع هذه النظرية بالسلب أو الإيجاب، كما لم يكن غريبا ألا يروج "فرانز فانون" حتى فى الثقافة العربية بالجزائر؛ وهو ملهم معظم الثوريين فى أفريقيا بتحليلاته عن الثورة الجزائرية.

٥- على الجانب العربى أيضا: بقى الأزهر والأزهريون رمز العلاقة المقدسة بالمجتمعات الأفريقية، وكان هذا منطقيا مع طبيعة الثقافة السائدة عن هذه العلاقات كثقافة محافظة لم تساير عملية التحديث التى التزمها النظام، وإنما وفق فكريات نشر الثقافة العربية والإسلام.

ولم يدرك كثير من المثقفين الذين كتبوا بهذه الطريقة أنهم يشاركون بذلك دعوات "استشراقية" وأنثروبولوجية كولونيالية عن "العبء الحضارى للرجل الأبيض" أو "نشر المسيحية وسط الوثنيين.. الخ".

من هذا المنطلق بدا دور الأزهر حاملا ذلك "العبء التحضيرى" العربى الإسلامى ولم يجتهد أحد حتى فى هذا الإطار- إلا فى أضيق الحدود- للإشارة لدور الكنيسة المصرية فى إثيوبيا وشرق أفريقيا ما دمنا نتحدث عن القناة الدينية فى هذه العلاقة.

وقد أدى ذلك إلى أن تكون مدينة البعوث الإسلامية هى موقع تجسيد هذه العلاقات حتى فى ثوبها الجديد. وقد خلط البعض- بحسن نية فى الغالب- بين هذا الحضور الطلابى وبين أروقة الأزهر التاريخية؛ مثل البرناوية والجبرتة والتكارنة.. الخ. وتصور هؤلاء البعض استمرارية غير قائمة مع متطلبات الاستقلال الوطنى وبناء الدولة الحديثة، وهم يعرفون أن الناصرية كانت حركة تحديث للمجتمع المصرى العربى عموما، وليست حركة تقليدية تاريخية.

فإذا أضفنا التساؤل عن أثر النخبة الأفريقية فى الزخم المصرى؛ فإن النخبة المصرية نفسها لم تنشغل كثيرا بأفريقيا، والذين انشغلوا حرفيا فى إطار معهد الدراسات الأفريقية يعرفون المأساة التى ألحقتها المدرسة الجغرافية، إلى جانب مدرسة الدراسات السودانية بهذا المعهد؛ بحيث لم يستطع فى مرحلة التأسيس هذه تقديم "انتلجنسيا" مصرية ذات صلة بالقضايا الفكرية والثقافة العقلية فى أفريقيا.

ثالثا: وفى هذا الجو السياسى والثقافى المشحون بالمشكلات؛ لم تغب عن "يوليو" أهمية العمل الاقتصادى، لا بمعنى توسيع "المجال الحيوى" كما بدا لبعض المغرضين؛ ولكن لأن المنطقى أن يلتحم العمل الاقتصادى بالسياسى فى معركة الاستقلال الوطنى.

لقد كانت التجارب الوطنية عموما تعظم من فلسفة "بدائل الاستيراد"؛ ظنا منها إمكان الابتعاد بدرجات مختلفة عن إطار السوق الرأسمالى العالمى ذى الطابع الاستعمارى الجديد؛ ولذا نشطت الحركة الاقتصادية لدول العالم الثالث الفعالة؛ مثل الهند ويوغوسلافيا ومعهما مصر، وإلى حد تنافسها أحيانا على أسواق فى بلدان أفريقيا والعالم الثالث. وكان ذلك يعنى الإسهام فى بناء الاستقلال الوطنى، حتى أدرك هؤلاء أنفسهم قيمة التعاون فيما بينهم، ونشأت لذلك أجهزة بوجه خاص بين الهند ويوغوسلافيا

ومصر؛ كادت تدخل معا الصناعات الحربية وصناعة الطائرات عام ١٩٦٩.

إن تطوير العمل الاقتصادى بهذا الشكل يحسب على جدية نظم التحرر الوطنى لإقامة بنية حقيقية للتضامن؛ وليس مجرد "العمل الأيديولوجى" كما يصوره البعض.

هذا هو الإطار الذى أتصور أن ندرس فيه عمل "شركة النصر للاستيراد والتصدير" المصرية؛ بعيدا عن المهاترات حول صلة الشركة بالاستخبارات المصرية، أو محمد غانم قائدها الماهر كرجل من رجالات الثورة والأمن.. الخ، وحتى بعيدا عن أخطاء التصدير المصرية التى يبالغ البعض فى تصورها من خلال حوادث الأحذية المختلطة، أو معلبات الفول التى يُكتشف أنها معلبات فاصوليا! فإن هذه المشاركة كانت حقيقية مع الواقع الاقتصادى فى أفريقيا.

ولابد من دراسة مفصلة وحقيقية لعمليات شركة النصر، وصلتها بالصناعة والتجارة العربية والأفريقية وبخطوط الملاحة.. الخ، ولن يعيبها- وقتئذ- صلتها حتى بأعمال استخبارات عرفت بأنها مع حركات التحرر والاستقلال (وأنا أكتب هذه الورقة أقرأ أخبار تحقيقات مع شركة العال الإسرائيلية فى هولندا باتهامات نقل أسلحة تدمير ونفايات ذرية..)!

رابعا: بدت نكسة ١٩٦٧ للكثيرين حلقة فى سلسلة انتكاسات أفريقية عاشتها القارة بين ٦٥و ١٩٦٧؛ فقد كان هناك انقلاب موبوتو للسيطرة على الكونغو، ولحق بذلك الانقلاب العسكرى ضد نكروما عقب انقلاب سابق على ذلك مباشرة فى نيجيريا، بل وسبقت هؤلاء وأولئك انقلابات فى بعض دول أفريقيا الفرنكفونية، ثم محاولات انقلابية فى تنزانيا وكينيا وأوغندا؛ هكذا بدت نكسة ثورة يوليو عام ١٩٦٧ "مشاركة عربية" معتادة فى الظواهر الأفريقية داخل النظام العالمى المهيمن؛ من الاستقرقاق إلى التحرير إلى النكسة، وأشاع ذلك جوا من الإحباط بين الكوادر العاملة فى المجال الأفريقى، وأسهمت أجواء منظمة الوحدة الأفريقية عامة بالنظم الجديدة التى أصبحت تحضر اجتماعاتها فى إثارة مشاعر محبطة أكثر لهذه الكوادر؛ حيث فوجئت بالتعثر الذى تواجهه قرارات متواضعة حول احتلال إسرائيل للأراضى العربية، وعزوف الكثيرين عن الوقوف

بقوة إلى جانب "الشقيقة الكبرى" مصر! أو الاستنكار اللائق لتعنت إسرائيل فى تنفيذ قرارات مجلس الأمن، إلى درجة قول البعض إن بعض الأراضى العربية- مثل سيناء- ليست أراضى أفريقية تنشغل بها منظمة عموم القارة!

فى هذا المناخ، نشأت مشكلة انفصال بيافرا، ومساعدات مصر لحكومتها الاتحادية بل.وتصاعدت موجه الكفاح المسلح فى المستعمرات الأفريقية بعون مصرى معروف، وأنا لا أقصد هنا التوحيد بينهما بأى شكل، ولكنى أشير إلى تنشيط العمل المصرى الأفريقى فى مناخ ما كان يمكن أن تنشطه طبيعة الظروف التى ألمت بمصر أو بمعظم البلدان الأفريقية.

فعملية انفصال بيافرا مثلت موقف مصر إلى جانب قضية "الوحدة الوطنية" للبلدان الأفريقية، وارتبط ذلك بعون عسكرى مصرى لصالح حكومة نيجيريا الاتحادية، وإن كانت ممثلة لانقلاب عسكرى بقيادة "يعقوب جوان" وقتئذ. وقد روى السيد محمد فائق الكثير عن موقف عبد الناصر من بعث حيوية الطيارين المصريين الذين عطلتهم ضربة يونيو الإسرائيلية للمطارات المصرية.

أما انطلاقة الكفاح المسلح فى موزمبيق وأنجولا وغينيا بيساو وروديسيا؛ فقد نشطت عمليات التدريب للكوادر العسكرية الأفريقية، وبعثت وزن مصر فى هذا المجال عن طريق "لجنة تحرير المستعمرات" القائمة فى تنزانيا.

ولقد فتحت لمصر منافذ متعددة من هذه التطورات؛ أهمها نيجيريا بقوتها البترولية، وكادت الإدارة المصرية أن تستفيد من ذلك فى مجال إيفاد الفنيين والأطباء والمعلمين، بل وفتحت أبواب المقاولات والمشروعات الإنشائية لما كانت تدمره الحرب فى بيافرا، ولكن للأسف لم يستثمر ذلك جيدا لتأسيس علاقة وثيقة مع نيجيريا خاصة؛ ويرجع ذلك نسبيا إلى عدم مشاركة قطاعات أوسع منذ وقت مبكر ف القضايا المثارة أمام العمل المصرى الخارجى عموما.

لاشك أن الثورة المصرية كانت تعانى فى إعادة بناء الجيش، بل وبناء ما دمرته نكسة ١٩٦٧ عموما فى الاقتصاد والمجتمع، وقد أتاح ذلك لإسرائيل وغيرها مساحة أكبر فى أفريقيا؛ لم تكن قادرة من قبل على النفاذ إليها بسبب الحضور المصرى والعربى الشمالى عموما. وبرغم مقاومة النفوذ الفرنسى والأمريكى الطبيعية؛ فإن إسرائيل كانت أكثر قدرة على التغلغل فى أفريقيا بعد هيمنتها على سيناء وحرمان مصر من ميزة قناة السويس، بل وراح السوفييت يعملون وحدهم فى أنحاء مختلفة من القارة؛

مركزين على حركات التحرير الأفريقية التى ضعف حضورها فى مصر بالضرورة، كما ازداد انقسامها حدة بين تيار الماوية والسوفيتية.

ويمكننا القول إن الإنقلابات التى وقعت فى كل من ليبيا والسودان والصومال عام ١٩٦٩ كانت تعنى الكثير بدورها بالنسبة لحيوية ثورة يوليو الخارجية، وقد جاءت ثورتا ليبيا والسودان لتعلنا أنهما جزء لا يتجزأ من "يوليو"؛ كما أن مجلس الثورة الجديدة فى مقديشو- بزعامة سياد برى- كان يتشكل من أغلبية من خريجى الكلية الحربية فى مصر؛ وكان ذلك يعنى الكثير بالنسبة لمناطق القرن الأفريقى، ووسط أفريقيا، وبلدان الصحراء الغربية الأفريقية.

ها نحن نلاحظ أن بعث الروح فى الدور المصرى جاء ثانية عبر العسكرية المصرية بأكثر مما جاء من دوائر الثقافة أو التعليم؛ كما أن القضايا التى دفعت بالدور المشترك لهذه التجارب مع مصر ارتبطت بدورها بمسائل ذات طابع مثل بناء الجيش الوطنى الصومالى، أو حل مشكلة العمل العسكرى الذى جرت به معالجة الجنوب السودانى عبر المنهج الذى طرحته "ثورة مايو".

هكذا بدت أواخر السبعينيات مبشرة بمنهج جديد لمصر إزاء القضايا الأفريقية والعلاقات المصرية الأفريقية برغم ما فرضته النكسة، وكان يمكن لهذه الأرضية، التى تمتد من كوناكرى ونيجيريا وحتى مقديشو ودار السلام؛ أن تمهد لمرحلة سياسية اقتصادية جديدة تدعمها الثروة النفطية العربية والأفريقية على السواء، لكن السبعينيات جاءت بما لا تشتهى السفن فعلا:

١- فقد اتجهت الرؤية الجديدة للرئيس السادات إلى التنسيق مع السياسة الأمريكية والفرنسية خلافا للرؤية السابقة؛ وهو ما أدى بعد بضع سنوات إلى المشاركة فى معارك مباشرة ضد الثورة الوطنية فى الكونغو باسم العداء للشيوعية والسوفييت.

٢- اتجهت الطبقة الوسطى إلى العمل فى منطقة الخليج، بل واتجه المستثمرون المصريون فى عصر الانفتاح إلى الشمال الأوروبى، أو جذب الخليجيين إلى مصر، ضمن مرحلة من التبعية لتوجهات الرأسمال العالمى فى توظيف القوى المحلية وتوحيد سياساتها الاقتصادية.

٣- تحدد العمل الاقتصادى والثقافى مع تحديد دور شركة النصر إزاء عملية حل القطاع العام، وتحديد مخصصات المنح الدراسية للطلاب

الوافدين؛ ومن هنا لم تعد هناك قاعدة مادية أو ثقافية للعمل المصرى الأفريقى.

ولا شك أن اختفاء "الكادر" الذى عمل بجهد لا ينكر، فى إطار مركزى مكثف؛ برغم الملاحظات الواردة على ذلك؛ هذا الاختفاء المفاجئ بسبب السجن أو النقل أو حل مؤسسة "مكتب الرئاسة" للشئون الأفريقية كان جديرا أن يؤدى إلى تغيير شامل فى هذا القطاع؛ افتقدنا معه ليس الاتجاه أو المصالح الوطنية مع أفريقيا، وإنما افتقدنا أيضا مصادر المعرفة بما يجرى!

ثانياً : من عصر الثورة إلى عصر الثروة البترولية العربية :

لم يكن تغيير النظام السياسي في مصر أوائل السبعينيات هو التفاعل الأساسي وحده والمؤثر على علاقة مصر الإفريقية، وقد كانت حرب أكتوبر ١٩٧٣ من الممكن أن تدفع بأي نظام سياسي إلى خطوات في مجال التحرر الوطني استمرارا لموجة الستينيات بشكل أو بآخر، ولكن العزم لم يمض في هذا الاتجاه، نتيجة اختيارات الطبقة السياسية من الأثرياء الجدد ذوي الجذور أساسا في الطبقة الوسطى والبيروقراطية الموروثة عن الستينيات، فكان قرارها هو الاتجاه شمالا، مدعومة بسياسيات الانفتاح الاقتصادي والرغبة في الاستهلاك لا استمرار التأسيس والإنتاج، مما كان يدفعها من قبل للاعتماد على التحالفات مع بلدان الجنوب وحركة الدول النامية وعدم الانحياز، ومن موقع متميز بحكم مكاسبها التاريخية في هذا الاتجاه. لذلك تحولت مكاسب "أكتوبر" بسرعة إلى حالة دعائية فقط نتيجة قطع الدول الإفريقية لعلاقاتها الدبلوماسية مع إسرائيل. وساعد في احتواء الموقف بناء دائرة التعاون العربي الإفريقي على أساس اقتصادي بل وتوجه اقتصادي لا سياسي بالأساس رغبة في تعويض ارتفاع أسعار البترول بأشكال من الدعم المالي العربي للدول الإفريقية، واستثمار الشركات الغربية الكبرى لهذا التوجه لامتصاص المليارات العربية التي بلغت حوالي الثلاثين مليارا من الدولارات دون أن تستفيد "الطبقة الاقتصادية" المصرية الجديدة شيئا من هذه "الفورة البترولية" للدولار العربي إن جاز التعبير.

ونستطيع أن نقول أيضا أن مصر حتى أوائل الثمانينيات قد عرضت نفسها على المستوى الإفريقي لضربات مدمرة لدورها التاريخي، ولابد أن يكون لتوقيعها اتفاقيات كامب ديفيد، والمقاطعة العربية لها بسبب ذلك في وقت تملك المصادر العربية مفاتيح أجهزة العلاقات العربية الإفريقية كمؤسسات اقتصادية (المصرف العربي- الصندوق العربي للمعونة الفنية)

مما جعل انعقاد مؤتمر القمة الإفريقية الأول بالقاهرة مارس ١٩٧٧) غير ذي جدوى، بل وتؤثر الصراعات العربية المستدامة في عدم انعقاده ثانية حتى الآن.

ولم تكتف الطبقة السياسية بخسارتها تلك واندفاعها نحو الشمال الأوروبي والأمريكي بل وراحت تبحث عن آليات تعاون مع المصالح الغربية بما لم يجلب لمصر إلا خسارة المكانة والدور الإيجابي على مستوى القارة، وقد تمثل ذلك بكل أسف في تعاون نظام السادات ضد حركات التحرر في أنجولا والكونغو أو السلبية تجاه المقاومة للنظم العنصرية وضد أثيوبيا بسبب اتهام الجميع بالشيوعية من قبل الرئيس السادات الذي انخرط في الحرب الباردة من أسواء منطلقاتها، هذا في الوقت الذي حافظت فيه معظم دول القارة على العلاقة مع مصر مهما كانت أشكال الرفض العربي أو السلوك السياسي الجديد بسبب تقدير الجميع لدور مصر التاريخي (ولم تصدر أية إدانة لكامب ديفيد نفسها في أي مؤتمر قمة إفريقية طوال فترة التوتر الأولى، أي عقد المقاطعة العربية في الثمانينيات..).

ولم يكن من الصعب على إسرائيل إزاء هذا الوضع من قبل مصر، وإزاء انتهاء الفورة البترولية أوائل الثمانينيات أن تستعيد علاقتها ومكانتها على مستوى القارة تباعا بل وصار بعض أصدقائها الحميمين مثل موبوتو في زائير (الكنغو حاليا) من أصدقاء السادات أيضا.

ثالثاً: الركـــود :

أشاع التدهور السياسي في أنحاء مختلفة من القارة الإفريقية مبررات للصمت السياسي المصري عن الانخراط في الدائرة الإفريقية خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات تقريبا ــ مهما كان انشغال الإدارة المصرية ببعض المظاهر الدبلوماسية والأداء الفني الذي قاده د. بطرس غالي لبعض الوقت، كما كانت الظروف الاقتصادية لمصر وتجميد أجهزة التعاون العربي الإفريقي تقريبا، والانخراط الشامل والسلبي للمنطقة العربية والإفريقية في برامج التكيف الهيكلي مما أضعف دور الدولة، وأعجزها عن إمكان ممارسة مكانتها التاريخية لصالح تطورها نفسه، وأدى ذلك لانسحاب مظاهر حضور الدولة المصرية في أفريقيا بالحد من طاقة سفاراتنا بالقارة وانسحاب دور شركة النصر للاستيراد والتصدير، وشل الأسطول البحري الذي كان يلف أفريقيا حاملا الإنتاج المصري إلى دول القارة، كما انسحب دور الدولة الثقافي في مجال تقديم المنح الدراسية أو العون الفني، وارتبط ذلك بطبيعة

الثقافة السياسية والإعلامية السائدة في مصر عن عدم جدوى التعامل مع دول العالم الثالث.

لم يستطع التعامل "الفني" أو الدبلوماسي المصري مع التطورات الإفريقية أن يحافظ على المكانة أو الدور السابق تأكيدهما في زمن الدولة الوطنية الاستقلالية والتي كانت تدفع مع الجزائر وليبيا مثلا ايديولوجيا التحرر والاستقلال على مستوى بلدان العالم الثالث من خلال منظماته الجماعية.

وقد أشاع ذلك مبكرا فكرة انشغال مصر بالشرق الأوسط عن دورها الإفريقي، أو حتى انكفائها على الذات مقابل الانفتاح التحرري السابق. وارتبط ذلك أحيانا بالقول أن مصر لم تلتزم العزوف عن الدائرة الإفريقية لأسبابها الخاصة بل راحت تخدم أحيانا المصالح الغربية متعاونة مع شخوص مرفوضة مثل سافمبي في أنجولا والجنوب الإفريقي، أو في سياسات مرفوضة مثل تسليح متمردي رواندا...الخ

في هذه الأجواء لم تنجح محاولات الدبلوماسية المصرية للاحتفاظ بالحد الأدنى حتى بالبقاء في حوض النيل. وقد ساد التوتر مع دول الحوض بسبب تصريحات سابقة للسادات عن "الحرب من أجل المياه" تارة أو تصريحات د. بطرس غالي بشأن حق إرتريا في الاستقلال.

وكان التوتر مع النظام السوداني سواء فترة حكم الصادق المهدي أو أخر الثمانينيات أو فترة حكم جبهة الإنقاذ الإسلامية بقيادة حسن البشير مما لم يجعل لمصر نصيب حتى الآن في معالجات شرقي إفريقيا والقرن الإفريقي للتطورات الموسعة هناك.

وقد كان إغلاق ملف الحرب الباردة بسقوط الاتحاد السوفيتي، وقيادة الولايات المتحدة عمليات الهجوم السياسي في بلدان الجنوب عموما حتى مع منافساتها الحادة خاصة في مناطق النفوذ الفرنسي التي كانت الدبلوماسية المصرية تستفيد من بعض مظاهر التعاون معها مما أدى ذلك لتأكيد الإعلاميات الإفريقية-مع الغربية- لتساؤلات عن معنى حصول مصر على أكبر "معونات" أمريكية في العالم، بالتوازي مع إسرائيل وحدها- ما لم يكن الهدف في حدود الشرق الأوسط وليس باتجاه أفريقيا بأي حال.

واستمرت الأدلة تترى في غير صالح الموقف المصري الرسمي بسبب عدم إدارته لأي سياسة فعالة حتى أواخر التسعينيات على الأقل كما بدا ذلك في أهم مناطق مصالحها مثل! السلبية إزاء صراعات القرن الإفريقي (أثيوبيا – إريتريا)- الانعزال عن تحلل الدولة في الصومال منذ أوائل التسعينيات، أو عدم التنسيق مع الدور الليبي المتصاعد ناهيك عن الحالة الجزائرية

المغربية تجاه الصحراء، وعدم معالجة مظاهر التوتر التي تصدر من مختلف دول حوض النيل في شكل اتهامات لا يتم معالجتها - بالعناية اللازمة لذلك، أو عدم الاقتراب من النظم الإفريقية التي حققت طفرات ديمقراطية بانتفاضات شعبية متميزة جاءت بأجيال جديدة لا ترتبط إيجابا أو سلبا بتراث العلاقات السابقة، وبالطبع عانت من عجز إمكانيات الاقتصاد المصري المتدهور عن معالجة بديلة لتحقيق مكاسب اقتصادية ما دامت تغيب المظاهر السياسية أو الثقافية.

رابعاً: معالجة فنية وإعلامية مع مطلع القرن :

ثمة رؤية إستراتيجية ضرورية لاستعادة "الدولة" للدور الإقليمى الذى تطمح إليه، وهى رؤية ترتبط بالقضايا الكبرى فى المنطقة والقارة عموماً. وقد كان افتقاد هذه الرؤية فى العمل الأفريقى المصرى طوال العقد الأخير سبباً فى إحراج موقفها فى عدد من القضايا التى تشكل طموحاتها التاريخية، وذلك نتيجة الدخول متأخرة، أو الاقتصار على اقتحام كثير من المجالات بالأسلوب الدبلوماسى التقليدى فقط أو بالعمل الفنى والإعلامى وحده؛ مما جعلها تسجل غياباً ملحوظاً إزاء قضايا مصيرية مثل العلاقة بمشاكل السودان، وحوض النيل، أو فى ضآلة حجم علاقاتها الاقتصادية. وقد أدى ذلك إلى وصول الشعور بهذا القصور إلى المواطن العادى الذى يطلق على مجمل العلاقة بالقضايا الأفريقية "صفر المونديال"!

إن "الدور الإقليمى" ليس مجرد تغطية إعلامية، أو الرضى عن الذات ببعض المظاهر المتواضعة؛ لأن هذا "الدور الإقليمى" يعنى عند دولة مثل جنوب أفريقيا وصول استثماراتها وعلاقتها المباشرة بالقضايا المثارة من الجنوب الأفريقى إلى صراعات منطقة البحيرات إلى المجال الثقافى فى مالى أو التعدين فى موريتانيا.. إلخ وهى قبل هذا وذاك تدفع بمنظمة "النيباد" لتكون مشروعًا تنمويًا عامًا أفريقيا. وبالمثل فإن "الدور الإقليمى" لنيجيريا جعلها تمضى بمنطقة غرب أفريقيا إلى عملية توحيد ومسئولية جماعية فى "مجموعة غرب أفريقيا" المسماه "بالإيكواس" وصلت إلى حد إلغاء تأشيرات الدخول وتوحيد جوازات السفر وفى طريق توحيد العملة. وفى نفس الوقت تحملت نيجيريا مسئوليتها العسكرية كاملة فى قوات "حفظ السلام" باسم الاتحاد الأفريقى والتدخل بها فى ليبريا وسيراليون وغينيا.. الخ وليس بالضرورة أن تكون التجربة ناجحة تماماً؛ فقد فشلت فى ساحل العاج، وتؤدى أزمة الرئاسة فى نيجيريا نفسها إلى غيابها فى تشاد أو تحقيق مكاسب من

توقيع الاتفاق السودانية فى عاصمتها "أبوجا"... وبنفس القوة – أو الفشل أحياناً– كان موقف إثيوبيا فى صراعها مع إريتريا وفى مأزقها الحالى فى الصومال، أو فى وضعها المراقب لحالة جنوب السودان.

ومع ذلك تستطيع جنوب أفريقيا أو نيجيريا أن تزعم أن أدوارها تلك هى التى ترشحها بقوة للتقدم إلى مقعد مجلس الأمن ممثلة لدول القارة.

إذن فالدور الإقليمى لابد أن يرتبط بالقضايا الكبيرة فى المنطقة أو على مستوى القارة، بقدر ما يرتبط بالقدرة على التدخل أو التمثيل السياسى على مستوى القارة.

ولا تستطيع الدبلوماسية المصرية أن تحاجج بأنها عملت بامتياز لمثل هذا الدور، وقد تسأل يوماً عما إذا كان مركزها فى المنطقة العربية حقق بديلاً للساحة الأفريقية فى لعبة الأدوار هذه؟ وليس من اختصاص هذه الورقة البحث فى هذا الاتجاه)!

إذن لا ينفع النهج الإعلامى فى اعتماد "الثوابت" وتكرارها بديلاً للعمل الحقيقى، ولا تنفع التحركات والمظاهرت البيروقراطية بديلاً للعمل السياسى والاقتصادى بل والثقافى، فى مجال تتنافس فيه – بتسارع ملفت – قوى مثل الصين واليابان وماليزيا، ولا نقول فقط بالصراع الأمريكى مع نظرائها الأوربيين.

ومع ذلك فإننا ندعو القارىء لتحليل عديد من الوقائع التى تسجلها بدأب تقارير شاملة معروفة مثل التقارير الاستراتيجية عن أفريقيا أو الوطن العربى، لعله يصل إلى استنتاجات أخرى غير ما توصلنا إليه، أو بأمل أن يؤدى التراكم الكمى لهذه الأنشطة إلى تغييرات كيفية فى العلاقات المصرية الأفريقية فى مستقبل قريب.

يذكر الدارسون جيداً أن "الدور المصرى" قد غاب بشكل ملفت عن المبادرة فى الحالة الصومالية التى تفجر نظامها السياسى منذ سقوط سياد برى ١٩٩١، أو قضية جنوب السودان التى بدأت حكومة الخرطوم تورطها بالحرب هناك منذ أوائل التسعينيات أيضاً، وبعد ذلك قضية اضطراب الموقف فى دارفور أواخر العقد، وقد تتعدد الأسباب عن اندفاع المبادرات الأجنبية فى هذه الموضوعات أو عزوف أطرافها عن البعد العربى لهذه القضايا، ولكن الموقف أيضاً كان يعتمد على مدى رغبة "الدولة المصرية" فى الانخراط فى هذه القضية أو تلك، والدليل على خطورة هذا الغياب قيام لجنة وزارية مصرية تشكلت وانعقدت متأخرة فى أغسطس ١٩٩٧ لتدارك

نتائج هذا التأخر على مستوى حوض النيل وفى الدائرة الأفريقية والعربية والإسلامية؛ حسب قرار تشكيلها.

لكن تبع ذلك طرح المبادرة المصرية الليبية عن جنوب السودان فى مواجهة مبادرة "الإيجاد" IGAD الأفريقية (١٩٩٤) دون تنسيق أو مواجهة فعلية مما جعل الموقف المصرى والعربى عموماً معزولاً عن مشكلة الجنوب السودانية بسبب عدم تفهمها لموقف أطرافها -بما فيهم حكومة السودان- حول حق تقرير المصير. ويعتبر الموقف من قضية الصومال -صراعاته ووحدته- مسجلاً بدوره فى غير صالح الدبلوماسية المصرية التى غابت- مع الجامعة العربية والسعودية- عن الدخول بقوة مناسبة غير بعض التحركات الدبلوماسية لانقاذ دولة عضو بالجامعة، وذات أهمية فى القرن الأفريقى. وبالمثل لا نستطيع أن نقول أننا تواجدنا بشكل مناسب فى آلية حل الصراع الأثيوبى الأريترى الذى وصل لحد الحرب (١٩٩٩-٢٠٠١) وكانت الجزائر صاحبة المبادرة فى توقيع اتفاقيات "الصلح" بين الدولتين، وإن لم يتحقق ذلك تماماً.

لا تستطيع الدبلوماسية المصرية أن تجادل أيضاً فى وقائع غيابها "الاستراتيجى" عن عملية بناء "الاتحاد الأفريقى" (٢٠٠١) أو تجمع "الكوميسا" "لدول شرق وجنوبى أفريقيا" أو تجمع "الساحل والصحراء" أو "مبادرة الشراكة الجديدة لتنمية أفريقيا" "النيباد" NEPAD ونحن نتحدث هنا عن "الغياب أو الحضور الاستراتيجى المبكر" الذى تعترف فيه الأطراف الأخرى - أو تتجاهل - وجود مصر عند انطلاق المبادرة، لأن الرد الإعلامى متوفر حول أننا لحقنا بهذه المنظمة أو تلك بعد ذلك، (الكوميسا ١٩٩٨- الساحل والصحراء ٢٠٠١) وكأنه بسبب احترام الوقع الجغرافى وليس الفاعلية الحقيقية التى تناقش مرحلة التأسيس. ولا نريد أن نشير إلى أنه يمكن الرجوع إلى هيكل هذه التنظيمات ومدى وجود الخبرة المصرية داخلها بين المسئولين المقيمين! كما تشهد إحصاءات التبادل الاقتصادى مع كل أفريقيا بأنها لا تزيد عن ثلاثمائة مليون دولار معظمها فى الاستيراد ضمن حجم تجارة دولية مصرية تصل لعشرات المليارات أغلبها فى الاستيراد.

ومع ذلك فإننا نستطيع أن نقول أن المبادرة كانت نموذجية فى مجال العلاقة بدول حوض النيل، وفيما يتعلق بالعمل المشترك فى مجال مشروعات المياه (وليس فى العلاقة الاستراتيجية بهذه الدول عموماً). لكن ما يسمى بمبادرة حوض النيل NBI وتفعيلها منذ ١٩٩٨ رغم تحفظ هنا وعرقلة هناك وإثارة مسائل الاعتراف بالاتفاقيات القديمة، والاتفاق على مشروعات كبرى

جديدة، كل ذلك يسجل مكسب لا يمكن إنكاره وإن صاحبه النقد -مرة أخرى- على أن مصر لا تهتم إلا بمياه النيل وليس بالعلاقات الاستراتيجية الإقليمية مع أفريقيا، وهى العلاقة التى تنعكس سلبياتها فى معارك حول الترشح لعقد مجلس الأمن، أو مجلس السلم الأفريقى.... الخ وإذا ما تجاوزنا الدعاية الكبيرة التى ترتبط دائماً بهذا النجاح فى حوض النيل وبقدر من المصداقية فسوف نجد أن المادة الإعلامية تبدو مبالغاً فيها إذ مضى الحديث عن صندوق المعونة الفنية، أو الزيارات واستضافة الاجتماعات الأفريقية (٦٤ اجتماع وأكثر من ثلاثين مؤتمر فى نفس الفترة). وهذا ما يجعلنا نقول هنا بغلبة الدبلوماسية والإعلامية على التخطيط الاستراتيجى الذى يجعلنا طرفاً عضوياً فى هذا الموقع أو ذاك.

ولنتذكر هنا أن غياب رئاسة الدولة عن المشاركة فى اجتماعات القمة الأفريقية منذ أحداث أديس ابابا (أى لمدة عقد تقريباً) مع أهمية الاعتبارات الشخصية فى العلاقات الأفريقية مثل العربية، لا يقل فى أثره -بالنسبة للحضور العضوى فى العمل الأفريقى- عن غياب المثقفين باضطراد عن حضور المؤتمرات والندوات الأفريقية، الثقافية والفكرية بشكل يثير خجل من يحضر منفرداً أو بشكل شخصى- فى معظم هذه اللقاءات، وتكاد مباريات الكرة أن تحقق الآن فى المعرفة المتبادلة -والأحقاد المتبادلة أيضاً- بأكثر مما تفعله السياسة أو الإعلام.

خاتمة :

إننا يجب ألا ننسى -فى المحافل الأدبية والثقافية- أن العلاقات العربية الأفريقية تحديداً، قد تجاوزت طابعها "السياسى" فترة التحرر الوطنى "والاقتصادى" ممثلاً فى التعاون العربى الأفريقى فترة وفورة البترول. ولا يبقى الآن إلا الاعتبار الثقافى، لا لأنه هامشى، أو الأقل كلفة، ولكن لأن قضية "الهوية" والتكامل الاجتماعى تزداد أهميتها فى زمن العولمة. ويمكن أن تكون سياسات التفتيت والتجزئة وإثارة الصراعات فى العالم الثالث- وهى ضمن آليات العولمة- ضمن عوامل عزل مصر والعرب عن أفريقيا، كما لابد أن ننتبه إلى خطورة احتمال جعل أفريقيا بديلاً للدور المصرى الحتمى فى الوطن العربى والشرق الأوسط.

٤- المسألة السودانية : رؤية من الجنوب

كثير هو الإدعاء بالتزام الرؤية الموضوعية، وقليلة هى المقدرة على الاعتراف بأثر "موقع الرؤية" فى تشكيل المواقف ودفع المصالح. وتطرح "المسألة السودانية" الآن هذه الإشكالية أكثر من أى وقت مضى، فلا شك أن رؤيتها من الخرطوم، غيرها من "جوبا"، وتبدو كلاهما غيرها فى القاهرة، ناهيك عن تلك الرؤية فى واشنطن أو نيروبى! وكثيرة هى الأوراق -عن الشأن السودانى- والتى مرت من مختلف العواصم، دون أن تتوقف كثيراً عند "أوراق" الجنوب السودانى. لذلك نقترح التوقف هناك قليلا، وأى بحث إن صدق، هو - بالأساس - "مقترح للرؤية"، بما قد ينفع فى المستقبل، وإن ضرب فى بعض سنوات ماضية. والمقترح هنا مقدم لأبناء العروبة، وحتى "المصراوية"، بقدر ما هو مقدم لأطراف المسألة السودانية والملفت الذى بات مزعجاً هو استمرار التجاهل السائد فى كثر من الكتابات المصرية حتى الآن رغم جهود الاقتراب من المسألة السودانية.

وتتضمن هذه الدراسة عرض الآتى:

١- مدخل فى منهجية الاقتراب من المسألة السودانية
٢- قراءة الجذور- الإقصاء ١٩٤٧-١٩٨٣
٣- الفرصة الضائعة لبناء الثقة، ١٩٧٢-١٩٨٣
٤- رؤية السودان الجديد

أولا: مدخل فى منهجية الاقتراب من المسألة السودانية :

أشعر فى القاهرة، ولصلة طويلة بالثقافة السياسية العربية والسودانية، أننا فى عواصم الفكر العربى المتعددة، لم نتوصل لمعالجة مناسبة لبعض أشكال التنوع القائم - اجتماعيا وثقافيا - فى وطننا العربى رغم معايشتنا الملحة لكثير من مشاكله. وأمامنا مشكلة الأكراد فى المشرق والأمازيجية، (فى المغارب) والزنوجة فى موريتانيا، والأفريقانية فى السودان، دون أن يستقر حل، أو تسود رؤية على رمال العرب المواراة بشأن هذا "التنوع". ولا نجيد فى وطننا حتى الآن قراءة دروس التاريخ القريب، وفى العوالم القريبة،

فى الاتحاد السوفيتى السابق (أو روسيا الحالية) وفى البلقان، وفى شرقى آسيا، سواء بالقلق أو بالاطمئنان. وحتى يأتى موعد التفاصيل، فإنه لا قاعدة - عندنا على الأقل- لنموذج الوحدة (وقد قبل الكثيرون هنا بفصل باكستان وتقسيمات البلقان):، ولا لعدم الضرورة التاريخية للانفصال (وقد اقترح على البانتوستانات بل وعلى الأكراد وتم رفضه شعبيا) أو لتصميم المسيطر أحياناً على عدم التوحد (رغبة شمال إيطاليا فى الانفصال!). إذن فثمة ضرورة للقراءة من "الموقع" الصحيح من أجل معالجة مناسبة وهذا هدف الدراسة التى نأملها هنا.

تثير "المسألة السودانية" عدة مناهج للرؤية، ولنسمها مقاربات أو منطلقات. وفى تقديرى أن المنطلق سوف يتجادل مع موقع الرؤية بالضرورة وليس مجرد الموضوعية، وهذا ما يعانيه الباحث وصانع القرار معاً.

ويحاول الباحث هنا أن يتوقف عند المنطلقات كما تستقر عند أصحاب "الرؤية من الجنوب" قبل غيرها من الرؤى بأمل أن يكشف بعض الجديد. والباحث يقدر سلفاً مشكلة قياس العامل الخارجى وأثره البالغ أحيانا لكنه يلتزم هنا بتقدير خاص للعامل الداخلى فى المشكلة أو قل الرؤية من الداخل.

أ- ثمة رؤية واقعية، وعلى بساطتها تطرح أخطر المشاكل حول ظروف تكوين الدولة وتأسس "الدولة الأمة" (الأمر الواقع عند الاستقلال) ومن ثم الهوية القومية، وطبيعة المواطنة فى السودان. وقد تحدث أبناء السودان من القيادات الجنوبية (جوزيف جرنق- آبيل ألير- فرنسيس دينق- بونامالوال، وغيرهم) فى هذا الموضوع بجدية منذ الستينيات على الأقل. والحديث عن الوحدة الوطنية أو الاندماج الوطنى- قطريا- لابد أن يقترن بدراسة مقولات "التنوع والوحدة" اجتماعيا أو ثقافيا، وهو ما أوردته أدبيات أبناء الجنوب مبكراً كما أشرنا (انظر قائمة المصادر) بل وساهم مثقفون شماليون فى تعميق هذه الرؤية بإخلاص (محمد عمر بشير- محمد عبد الحى- عبد الغفار محمد أحمد وآخرون..)، وأشير هنا للإخلاص لأن رؤية "الأنثروبولوجيا الكولونيالية "قد لعبت دوراً سلبياً فى هذا المجال من موقع آخر، وجعلت هذا التنوع مصدراً أول لإثارة مسألة الانفصالية على النحو المثار هنا وهنالك.

ب- الرؤية التاريخية: لم يؤرخ كثيرون - فى الشمال - للواقع الاجتماعى- السياسى بقدر ما أرخوا للمشكلة ومصادرها فى التطور السياسى الحديث للسودان، فلم نتعرف على ثـورة الـزاندى

(١٨٠١) أو الدينكا (١٨٢٢) أو الشلك ولا تمرد الجنوبيين عموماً على الحل البريطانى فى مؤتمر جـوبـــا (١٩٤٧) لنتعرف على بنية سودانية "متكاملة"، شكلتها ممالك النوبة، وسنار والفور وسلطنات الدينكا والزاندى معا. وسوف نتعرض لقراءة جوزيف جرنق وفرنسيس دينق لهذا التكوين فى الوقت الذى تمت عملية التأريخ للواقع الاجتماعى السياسى برؤية "الموقع الشمالى" وحده، والذى صمت إلى حد كبير عن تاريخ الجنوب (يوسف فضل - مكى شبيكة- محمد إبراهيم أبو سليم) ضمن حديثهم عن تكوين السودان. وكثيرة هى دلالات المسكوت عنه فى مناهج البحث الحديث!

ج- الرؤية التنموية: وتذكر هنا فى موضوع الاندماج والإقصاء؛ لأنها تقترن بالتاريخ الاقتصادى والاجتماعى فيما قبل الاستقلال وبعده، سواء فيما عرف من أشكال الاستغلال التاريخى (الرق وتاريخ الجلابة) أو فى غياب برامج التنمية وعدالة توزيع الثروة فى عهود سياسية متتالية (وثائق المجلس التشريعى الإقليمى للجنوب فى السبعينيات والثمانينيات) أو لظهور مطلب اقتسام الثروة، بقوة جذرية فى المساومات الحديثة للاتفاق (ماشاكوس).

د- منطلق الهيمنة: ليس المقصود هنا مجرد السيطرة السياسية، فهذه لم تتحقق للشماليين لوقت طويل، ولكن ثمة هيمنة عبر دخول الإقليم السودانى ككل فى نظام الهيمنة العالمية (الاستعمار) مع توسع السوق الرأسمالى العالمى أو الإقليمى، وما يتبعه من سياسات كولونيالية لا تركز عليها "الرؤية الجنوبية" أحياناً، ومن هنا تبرز الهيمنة الأيديولوجية- وفق مقولات "جرامشى" مثلاً- تفرض بها طبقة ما فى المجتمع هيمنتها -خارج منطقتها الطبيعية- عبر العنصر الثقافى (الإسلام) أو العرقى (العروبة)، مستفيدة من وقائع التاريخ والجغرافيا، التى تعاد صياغتها الأيديولوجية لتصبح هى "صيغة" السيطرة (تاريخ الجلابة فى الجنوب- المهدية - سلوك البرجوازية الشمالية). وقد يستقر هذا النهج حتى يحدث القبول النسبى للهيمنة أحيانا ممثلة فى صياغات المعتدلين الجنوبيين مثل بولن ألير- آبيل آلير-لاجو) وأثناء تطبيق اتفاق أديس أبابا فى السبعينيات، ولكن اشتداد حالة "الإقصاء" تدفع إلى الموقف المعاكس. وثمة أمثلة قائمة لهذه الهيمنات متكررة فى الهند، ونيجيريا وجنوب أفريقيا بصور مختلفة.

هـ-الهيمنة المضادة: لابد أن ندرس فى التطورات الأفريقية عموما نموذج حركات الهيمنة المضادة. فقد أدت وقائع الهيمنة التاريخية إلى نشوء ظاهرة العنف والعنف المضاد من قبل قوى اجتماعية (ذات مسمى قبلى أحيانا) ضد بقية القوى فى الاقليم، ويؤدى ذلك إلى تحول العنف المضاد بدوره إلى تمردات وحروب، وهيمنة أو رؤى إندماجية جديدة أو إقصائية بدورها، ولا نقول انفصالية بالضرورة. ويتمثل ذلك فى عمليات فرض "أيديولوجيا أخرى" بهدف الهيمنة المضادة على الإقليم (القطر) ولو بقوة التمرد وليس مجرد الانفصال.

وينطبق ذلك على زحف الرافضين لهيمنات جرت فى أوغندا (من قبل الشماليين ثم الباغندة، وتمثل رفضها فى حركة المقاومة بقيادة موسيفينى) كما ينطبق على زحف "التيجرى" ضد الأمهرة بقيادة زيناوى فى اثيوبيا، وزحف قيادات شرقى الكونغو على كنشاسا بقيادة كابيلا وتتبنى هذه الحركات مفهوم حركة التحرير الثانى أو الاستقلال الثانى.

وليست هذه النماذج بعيدة عن فكر حركة التحرير الشعبية السودانية التى ترفع شعار "السودان الجديد" لكسر هيمنة البرجوازية أو الطائفية على السودان الموروث (وثائق الحركة- كتابات جون جرنق). وفى تقديرى أن "جرنق" مثل معظم قيادات النماذج المذكورة تأثر فى "دار السلام" بأفكار "ماوية" سادت هناك فى الستينيات والسبعينيات حول التحالفات الاجتماعية السياسية، والمسيرة الطويلة، والزحف الشعبى، للسيطرة على العاصمة. ولا ينكر جون جرنق هذه الاستراتيجية لحكم السودان الجديد فى مقابلاته المنشورة ولو بشكل غير مباشر، كما أنها ترد ضمنا فى فكرة التحالف مع مهمشين من أجل سودان جديد. الأمر الذى يطرح قضية النظام الاجتماعى إلى جانب نظام الحكم وليس مجرد قضية الوحدة الوطنية.

يمكننا الآن أن نستخلص كيف أدت الجوانب السلبية فى هذه المنطلقات إلى انهيار الثقة من قبل أبناء الجنوب تجاه "الشمال السودانى"، فهل ساهم الشماليون فى تيسير عملية "بناء الثقة" أو بناء "الاندماج الوطنى" من موقع قيادتهم الفعلية للإقليم عبر عقود الاستقلال؟

لا تؤدى قراءة السياسات التى طبقت فى عملية بناء الدولة السودانية الحديثة إلى مثل هذا الهدف؛ لا فى التشكيلات السياسية للتحرير، ولا فى البرامج الاقتصادية – التنموية بعد الاستقلال بل ولا فى معظم الصراعات على السلطة فى الخرطوم. ولذا تطرح هذه الأفكار والمطالب مجدداً، بدءًا من برامج التجمع الوطنى الديمقراطى المعارض.. وحتى مشروع اتفاق ماشاكوس!

ويتطلب إثبات هذا المنحى إعادة قراءة بعض التطورات التى بدا الجنوبيون خلالها أكثر حرصا – فى رأى الباحث – من أبناء الشمال على "الوجود المشترك" – وإن بصعوبة بالغة وبدرجات متفاوتة؛ وذلك من خلال مناسبات تاريخية أو مواقف لبعض الشخصيات الجنوبية الهامة فى الحياة السياسية بالسودان من مختلف التيارات. وقد يكون ذلك ردًا على الخطأ الشائع فى الثقافة العربية – بل وعند بعض المثقفين والسياسيين السودانيين– بالانطلاق من وقائع التوتر التى ارتبطت بلحظة الاستقلال، أو منطق "أنيانيا" الأولى الذى اختفى عن المسرح السودانى على يد "جرنق" نفسه. لكن ما بقى، عند بعض كتابنا هو الموقف الانفصالى الدائم، الأمر الذى لا يسهم فى عملية بناء الثقة، بل وأدى إلى انحرافات ملحوظة مؤخراً فى موقف بعض الجنوبيين.

٢- قراءة الجذور – الإقصاء ١٩٤٧-١٩٧٢ :

من اللافت كما ذكرنا أن المؤرخين السودانيين لم ينتبهوا كثيرا للتأريخ للمنطقة الجنوبية من بلادهم، عندما كتبوا عن حضارة مروى فى أقصى الشمال الى ممالك سنار مشرقا وسلطنات الفور مغربا، قد يكونون قد تشككوا فى أعمال الأنثروبولوجيين عن الدينكا والشلك والنوير، وقد يكونون قد أخجلهم تاريخ الاسترقاق الذى مارسه بعض الشماليين مع بعض الجنوبيين أو حتى بمشاركة بعض أعيانهم القبليين، وقد لا يكونون قد أدركوا تحليل النظام الرأسمالى الاستعمارى العالمى الذى تنوعت أساليبه وفق نمط فى الشمال ليس هو نفسه الذى حكم الجنوب فى ظروف ما سمى "تخلف" الأوضاع فى الجنوب عنها فى الشمال، وحكمت تحليلاتهم مناهج تربط بالتحديث وليس بتطورات "التقليدى" الذى أربك مؤرخى "الدولة الحديثة". لكل ذلك لم يدرج تاريخ مقاومة الجنوبيين أو تفاعلهم مع نظم التحديث الوافدة بالشكل المناسب عند مؤرخى الشمال السودانيين. وكان رصد هذا التفاعل ضد الاستعمار– وحتى معه– هو المفتاح الذى كان يفيد الجميع فى فهم عملية التكامل السياسى أو الاجتماعى أو ما سمى بقضية الاندماج والهوية بعد ذلك.

قد يفاجأ القارئ العربى أن اثنين– على الأقل– من أبناء التعليم الحديث ومن فصل دراسى واحد ومن أبناء الدينكا كانا فى طليعة من درسوا القانون فى جامعة الخرطوم– غوردون سابقا– مع سنوات الاستقلال الاولى قادمين من مناطق الجنوب التى كانت "مغلقة". وكلاهما حاول التأريخ للحركات التى كانت سائدة فى الجنوب رغم "الإغلاق" البريطانى الذى استمر لعدة عقود، أحدهما مضى يسارا حتى صار وزيرا أعدمه النميرى بين من أعدم عقب

محاولة انقلاب هاشم العطا ١٩٧١ وهو "جوزيف جرنق" والثانى مضى وسطيا حتى عينه النميرى نفسه رئيسا لحكومة الإقليم الجنوبى ثم نائبا للرئيس خلال فترة الحكم الذاتى الإقليمى وفق اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢، وحتى ١٩٨٣ وهو "أبل ألير".

يكتب "جوزيف جرنق" عدة مقالات بالإنجليزية منذ عام ١٩٦١ فى صحيفة للحزب الشيوعى باسم "الجنوبى" ويواصل فى صحيفة أخرى عام ١٩٦٥ باسم "التقدم". يضمها كتيب صادر ١٩٧١ باسم "معضلة المثقف الجنوبى... هل هى مبررة؟"، ومع ملاحظة تواريخ الكتابة ودلالتها المبكرة، سوف نلاحظ أيضا أنه يستنكر موقف الجنوبى المرتبك من "المسألة السودانية" جنوبا وشمالا وليس مجرد تفرد "الجنوبى" فى إقليمه. وسنكتفى هنا باستخلاص بعض آراء من هذا العمل الهام المبكر تاركين للقارئ أن يلجأ للمزيد من بطون مثل هذه المصادر التى باتت ميسرة.

إن "جوزيف جرنق"- وهو ليس ذى قرابة مع "د. جون جرنق" إلا من حيث إنهما من "الدينكا- بور-" يلخص الاتجاهات التى لاحظها فى الجنوب قبل وخلال "التمرد الأول" فى الخمسينيات فى ثلاثة اتجاهات: جناح يمينى وآخر مرتبك وثالث يسارى. يقول: يرى اليمينيون أن الحل الوحيد للمشاركة الجنوبية هو الانفصال الفورى.. لقد أعمتهم كراهيتهم الشديدة للشمال عن أى بديل.. وينطلقون من أن جذور المسألة الجنوبية عنصرية، وأن الجنوبيين أفارقة بينما الشماليون عرب، ولا يمكن أن يتغير أيهما إلى الآخر، وبالتالى يجب أن ينفصلا. ثم يرد على هذا الزعم وتفنيده. أما المرتبكون فى تقديره فهم مجموعة أوسع لكنهم يعيشون معضلة، إذ يكرهون الشماليين، لكنهم متيقظون لخطر الإمبريالية خاصة بعد درس الكونغو، وهم متحررون من وهم الأمم المتحدة ويتخوفون من نتائج الانفصال.. وهنا المعضلة... ورغم هذا الارتباك فهم أكثر تقدمية...إلخ" لأن تقديمهم للتناقض مع الإمبريالية أكثر أهمية، وبدون حله لن تكون هناك ديمقراطية شعبية فى بلادنا، ولا تقدم اقتصادى اجتماعى أو ثقافى لجماهير الشعب، أما التناقض مع الطبقات المستغلة الشمالية وممثليها من البيروقراطيين فى أجهزة الدولة فهى من بقايا الإدارة البريطانية، بما فى ذلك فرضهم لثقافة البرجوازية (اللغة العربية والإسلام) على شعب الجنوب. أما اليساريون الذين يعبر عنهم هو نفسه فيتبعون تكتيك التحالف مع الحركة الديمقراطية الشمالية ضد الإمبريالية ومن أجل التقدم، ولا يقبلون منطق القوى العنصرية التى تفضل الانفصال، بل ولا يشاركون المترددين فى مساواة خطورة البرجوازية الشمالية مع خطورة

الإمبريالية. لأن هزيمة الإمبريالية تشكل خطوة أساسية فى أى جهد مثمر باتجاه حل المسألة الجنوبية بقيادة تحالف اليساريين والقوميين الشماليين" ويرصد جوزيف جرنق، فى هذا الصدد، إدراك شعب الجنوب لمخاطر الاستعمار فيما بدا من مقاومة مسلحة- وإن كانت غير متكافئة - ضد الإمبريالية ممثله فى ثورة الزاندى ١٩٠١- وثورة النوير ١٩٠٢، ثم تمرد الدينكا ١٩١٩ و١٩٢٢، ثم النوير ثانية ١٩٢٧-١٩٢٩. وهى ثورات لم تتم ضد العرب- إذا استخلصناها جيدا- إلا بعد التحول إلى الاستقلال أو الاستبداد الشمالى على نمط الاستغلال السابق عليه من الإنجليز.

أما "أبل ألير" الذى بدأ تعليمه الثانوى فى الجنوب ثم واصله بالجامعة فى الشمال أواخر الخمسينيات فإنه يتناول بالتفصيل فى كتابه الهام عن "جنوب السودان.. التمادى فى نقض المواثيق والعهود".. كيف قام الإنجليز بهذا النقض باضطراد وهذا طبيعى أما ما يتابعه مع شعور بالأسى فهو نقض الشماليين حتى اتفاقية أديس أبابا سنة ١٩٧٢ التى ألغوها عام ١٩٨٣ وهى التى قامت على أكتافه أكثر من أى شخص "وسطى" آخر. وهو يرصد هنا مع "جوزيف جرنق" حرص الجنوبيين على بناء جسور التفاهم "دون جدوى".

فعندما قرر مؤتمر إدارة السودان عام ١٩٤٦ تكوين جمعية تشريعية واحدة تمثل السودان كله، انفرد الشماليون بها مع الموظفين الإنجليز لتحقيق مصالحهم الخاصة ومستجيبين لترضية الإنجليز لهم لكسبهم ضد مصر (ص١٩).

أعقب ذلك عقد مؤتمر جوبا ١٩٤٧ باشتراك بعض السلاطين من الجنوبيين، إلى جانب الشماليين والإنجليز، ودعم الإنجليز بالطبع ما ردده السلاطين الجنوبيون عن التدرج فى إعداد الجنوبيين للحكم حتى يبقى نفوذهم، لكن الجنوبيين عموما رغبوا فى هذا الإعداد "لتحقيق قدر من التقدم الاجتماعى والاقتصادى قبل تحقيق الوحدة الحقيقية السليمة" بينما راح ممثلو الشمال "يعدون بالطيبات التى تنتظر الجنوب فى السودان الموحد" حتى انتزعوا موافقة المؤتمر على استقلال السودان، وانتقل الشماليون لتشكيل الجمعية التشريعية بالترتيب مع الإنجليز، فلم يحصل الجنوبيون فيها إلا على ١٣ مقعد من ٩٣ مقعداء بل إن مفاوضات الحكم الذاتى والاستقلال وتقرير المصير ١٩٥٣، بين الشماليين والإنجليز والمصريين لم يحضرها أحد من الجنوب (ص ٢٢) ويعلق "أبل ألير": "بهذا لم يكن منتظرا من قانون الحكم الذاتى الذى جاء نتيجة تواطؤ مصر وبريطانيا والأحزاب الشمالية أن يشتمل على الضمانات اللازمة للجنوب والتى كان يتمسك بها ممثلوه فى مؤتمر جوبا عام ١٩٤٧. وبهذا أيضاً خدع الجنوب مرة أخرى، ثم جاءت الخديعة الثالثة عند سودنة الخدمة العامة حين نال

الجنوبيون ست وظائف فقط مقابل ثمانمائة وظيفة للشمال. "ولما اجتمع البرلمان في التاسع عشر من ديسمبر ١٩٥٥ ليتناول اقتراحا يرمي لإعلان الاستقلال تقدم الأعضاء الجنوبيون بشرط يلزم تحقيقه ثمنا لموافقتهم على الاقتراح هو قيام نظام فيدرالي للحكم يساير روح مؤتمر جوبا، وقد رأى الزعماء الشماليون قبول هذا المطلب لكنهم فيما اتضح بعد ذلك لم يكونوا جادين في تأييده.. لكنه قبل لترضية الجنوبيين على حد تعبير محمد أحمد محجوب"... "وهكذا تمت حياكة الاتفاق الواهي". وفي عام ١٩٥٨ عند تأليف لجنة إعداد مواد الدستور الدائم وقيام الجمعية التأسيسية.. رفض زعماء الشمال أية إشارة لتناول الوضع الفيدرالي.." إلخ..

لم تكن جماهير الشعب السوداني غائبة عقب إعلان الاستقلال أول عام ١٩٥٦، وشعر قادة الهيمنة السائدة بأن الزخم الديمقراطي الذي كان دافقاً في الشارع السوداني قد يودي بسلطتهم الجديدة، سواء برفض الجنوب للهيمنة عن طريق الدين، أو التجاء منافسيهم إلى الهيمنة المضادة عن طريق التحالف - أو حتى الوحدة - مع مصر، ولذلك تم تدبير الانقلاب العسكري بقيادة الجنرال "عبود" ١٩٥٨، الذي أعلن تشديد القتال في الجنوب، وسخر الجيش لتوجيه الهيمنة الجديدة إلى تلك المنطقة باسم "نشر" العربية والإسلام، وكان المتوقع إزاء ذلك أن يتطرف قادة "أنيانيا" في الجنوب برفع شعارات الانفصال، وتشديد التحالف مع "أعداء العروبة" إسرائيل. وقد رأيت بنفسي وثائق للأنيانيا في جوبا أوائل الثمانينات عن "تدريب جميع كوادر أنيانيا في إسرائيل أو بمعرفة فنييها في أوغندا"، الأمر الذي استمر حتى ثورة أكتوبر الشعبية في الخرطوم عام ١٩٦٤، وأحد شعاراتها وقف القتال في الجنوب، والتفاهم مع "جبهة الجنوب" كوجه سياسي لحركة الرفض في الإقليم وليس مع كوادر أنيانيا المتطرفة، وسارعت جبهة الجنوب- وآبل ألير أحد قادتها - بالالتقاء بجبهة الهيئات (المجتمع المدني الديمقراطي في الشمال) وبقية الاحزاب التي كانت تعارض العسكريين، لتشكيل حكومة مؤقتة عقب الثورة وسعت القوى الشمالية لأن تختار جبهة الجنوب أعضاءها في مجلس السيادة والحكومة. وساعد ذلك على معالجة الاقتتال المستمر في الجنوب، استعدادا للانتخابات العامة رغم شعور الجنوبيين باستمرار سلوك التجار والموظفين في الجنوب بطريقة لا تتفق وروح التصالح.

وقد انعقد مؤتمر المائدة المستديرة الذي ضم جميع أحزاب الشمال والجنوب في السادس من مارس ١٩٦٥، وبحضور دول أفريقية، وأفريقية عربية (مصر- الجزائر). ورغم تنوع الآراء فيه بين أغلبية مع الوحدة أو

الفيدرالية، وأقلية انفصالية (أقرى جادين)، فإن تصميم الشماليين- فى تقدير ألير- على إعلان القطر أولا ووضع السلاح، قبل المضى فى خطوات الاتفاق كاد يفشل المؤتمر. ومع ذلك فقد ظل حرص الجنوبيين على التراضى والمشاركة فى لجنة الاثنى عشر لتنفيذ إجراءات حسن النوايا. ولكن هذه الإجراءات لم تمض بشكل مرض فاستمر الاضطراب فى الجنوب مما جعل مجلس السيادة يرى إجراء الانتخابات العامة فى مايو ١٩٦٥ رغم مقاطعة أحزاب الجنوب لها، بل وعدم إجرائها فعليا فى الجنوب. ومع ذلك قبلت أحزاب الجنوب المشاركة فى لجنة الاثنى عشر مناصفة مع الشماليين رغم قرار تشديد الإجراءات الأمنية والعسكرية فى الجنوب (ألير: ص٣٣-٣٤). واتفقت لجنة الاثنى عشر على كثير من الإجراءات القانونية والإدارية والثقافية التى قبلها الجنوبيون ولكن الشماليين تمسكوا فجأة بضرورة تعيين رئيس الإقليم الجنوبى بمعرفة رئيس مجلس السيادة وليس بالاختيار أو الانتخابات من قبل الجنوبيين، كما لم يتحدد وضع الجنوبيين بين القيادات العسكرية والشرطة وخاصة فى الجنوب مع رفض شمالى لوجود أى حرس إقليمى أو ميليشيا محلية، ولم يحسم وضع مسئولى التعليم فى الجنوب من بين أبنائه. ويشير "أبل ألير" الذى كان مشاركاً فى كل هذه المناقشات أنه بدا تماما عدم ثقة الشماليين المستمرة فى قيادات الجنوب، وتأثروا بدفع جبهة الميثاق الإسلامية وحسن الترابى لتشديد الإجرأءات العسكرية فى الجنوب. إلى أن كانت مناقشة مشروع الدستور، حيث دفعت أحزاب الشمال التقليدية فكرة "الدستور الإسلامى" الذى رأى الجنوبيون فيه تأكيدا للتقسيم العنصرى والدينى فى السودان. وانسحب ممثلو الجنوب من لجنة الدستور إزاء تصميم الشماليين على صيغتهم. وقد طالبت جميع الأطراف فى لجنة الاثنى عشر دعوة أطراف المائدة المستديرة للانعقاد مرة أخرى فى مارس ١٩٦٦ وفقا لما تقرر من قبل؛ "لكن الحكومة التى - كان يرأسها الصادق المهدى عندئذ- رأت ألا تفعل ذلك، وزعمت أن المناخ السياسى قد تغير منذ مارس ١٩٦٥"، "بل ودعت الحكومة لعقد مؤتمر آخر فى أكتوبر ١٩٦٧ من الأحزاب السياسية التقليدية، لا القوى الديمقراطية التى شكلت اللجنة الأولى المعتمدة من عناصر ثورة أكتوبر". وأعتقد أن مسار "نظام الهيمنة" الدينية والتقليدية فى الشمال لم يودى بحل مشكلة الجنوب فقط، بل أودى بمسار الحركة الديمقراطية كلها فى السودان والتى كانت تبشر بها القوى الشعبية الديمقراطية التى فجرت ثورة أكتوبر ١٩٦٤. ومن هنا عادت قوى شابة جديدة فى المؤسسة العسكرية للظهور عرفت بثورة مايو ١٩٦٩ وبتوجه

ناصرى، فأدركت خطورة استمرار الاقتتال فى الجنوب، وأعلنت "النقاط التسعة" كوثيقة للجنوب، وعينت آبل ألير عضوا بمجلس الوزراء كما عينت "جوزيف جرنق" الذى تناولنا بعضا من أفكاره وزيراً لشئون الجنوب. ورغم التطور المأسوى "لثورة مايو" ووثائقها الأولى بوجه عام فإنها كادت – ضمن عملية التفاف شاملة – أن تحقق استقراراً جديدا لنفسها كنظام، ووقعت اتفاقية أديس أبابا فى فبراير ١٩٧٢، تلك الاتفاقية التى ضمنت حكما إقليميا ذاتيا وتوحيد القوات المسلحة ووجود وجوه جنوبية بارزة فى المركز- الخرطوم، والاتفاق على تنمية نشطة للإقليم لتحقيق تكافؤ معقول فى التقدم الاقتصادى والاجتماعى، وهو ما كان يمكن أن يحقق طفرة هائلة فى المسألة السودانية كلها قبل أن تعود للانهيار تدريجيا داخل الإقليم من جهة، وإلغاء المركز لكل الاتفاق من جانب واحد عام ١٩٨٣ من جهة أخرى.

٣- الفرصة الضائعة لبناء الثقة ٧٢-١٩٨٣ :

رغم أن صيغة اتفاق أديس أبابا للحكم الذاتى الإقليمى لجنوب السودان، لم تكن قرينة مطلب الحل الديمقراطى الاجتماعى السياسى الذى طرحته بعض قوى "ثورة مايو" من اليسار السودانى ١٩٦٩، ورغم النقد الذى وجه لهذا الاتفاق من قبل "القوميين" سودانيين وعربا، بسبب دور مجلس الكنائس العالمى فى الترتيب لعقد الاتفاق وما تبع ذلك من اتجاهات يمينية فى الحكم المركزى بقيادة نميرى، وانفراده بالحكم فى الشمال بعيدا عن القوى الديمقراطية والتقليدية على حد سواء؛ رغم كل ذلك كانت مسيرة هذا الاتفاق فى الواقع السودانى الجنوبى، من حقائق التطور الأساسية فى المسألة السودانية حتى الآن...

ولن نمضى هنا فى عرض وقائع هذا الاتفاق لأن الدراسات المفصلة تعددت من حوله منذ ذلك الحين؛ ولكن علينا فقط أن نشير إلى مضمونه الرئيسى الذى ضمن احترام تمثيل "أهل الجنوب"، وقد وقع الاتفاق عن حكم نميرى فى أديس أبابا "أبل ألير" الزعيم الجنوبى. وقد ضمن الاتفاق، برلماناً إقليمياً موحدًا، مع توزيع مرض للدوائر، ووجود مجلس وزراء تنفيذى فى الجنوب، ثم تمثيل ذلك فى الحكم المركزى نفسه بالشمال (فى البرلمان والسلطة) وانعكاس ذلك على النظام التعليمى والنشاط الثقافى الذى احترم بدرجة ملحوظة واقع المجتمع فى الجنوب. وبهذا ضمن الاتفاق قدرا من استمرار الحوار السياسى- الاجتماعى وقوة تفاوضية مطمئنة لأهل الجنوب حتى فى ظل الصراعات الجنوبية- الجنوبية، ثم الجنوبية الشمالية لبعض

الوقت فى إطار الاتفاق. لكن ذلك لم يمنع سرعة تفجر مظاهر انتهاك هذا الاتفاق- إجرائيا ثم بالعنف- من قبل السلطة المركزية فى الشمال (وليس فقط نتيجة الصراع فى الجنوب بين نخبة المديرية الاستوائية والنخبة الدينكاوية كما يقال). من هنا نتحدث عن الفرصة الضائعة التى توفرت لبعض الوقت لبناء الثقة المتبادلة خلال عقد من الزمن (٧٢-١٩٨٣) قبل أن ينهار النظام كله عام ١٩٨٥، وتنهار معه فرصة التقدم المتاحة نسبيا للتفاوض الاجتماعى السياسى بين الشمال والجنوب. ولا أدل على ذلك من تضاعف نسب الإفقار فى السودان كله مع عودة اضطراب الموقف فى الجنوب إلى جانب الأسباب الأخرى بين ١٩٨٥- ١٩٩٥ (على عبد القادر).

ولأننى أكثف الاهتمام هنا على "الرؤية من الجنوب" فإننى لا أقصد عرض ما يرونه من سلبيات تلك الفترة بقدر ما يبدو مفيدا أن نتعرف على بناء الصورة الجنوبية، فى شكلها الآخذ فى الاندماج والتكامل، بل وتأثير ذلك فى بناء الصورة نفسها فترة "التمرد" التالية؛ فى الثمانينيات، والتسعينيات.

مما يلفت النظر فى هذه الفترة من السبعينيات وفرة الأدبيات السودانية التى تعالج علاقات الجنوب بالشمال بحرية وجرأة سواء فى نقدها لاتفاق أديس أبابا أو البناء عليه فى اتجاه خلق سودان موحد، وذلك من قبل كتاب جنوبيين وشماليين على السواء. (محمد عمر بشير- باقان موم) كما ظهرت فى هذه الأدبيات دراسات سوسيولوجية وأدبية حول قضية التنوع الثقافى الاجتماعى فى بنية "المجتمع السودانى" مع ربط "التنوع بالوحدة" (فرنسيس دينق- عبد الغفار محمد أحمد- محمد عبد الحى..) بل وراح بعضها يبشر بدور السودان المتنوع هذا فى ربط علاقة العرب بأفريقيا (بونا مالوال..) وشهدت الخرطوم فى تلك الفترة جرأة الجنوبيين خاصة على نقد "النظام" من الداخل لصالح بناء "سودان موحد" حسدهم عليها أحيانا كتاب الشمال (مجلة "الثقافة السودانية" بالعربية، ملحق صحيفة الأيام، مجلة سودان ناو "Sudannow" بالإنجليزية). وكان لكل ذلك دلالته على أن توفر "النية الحسنة" فى الشمال كفيل أن يبنى الثقة بقوة مع الجنوبيين فى اتجاه السودان الموحد، خاصة إذا ما أتيحت الفرصة لنخبة جديدة فى مشروع وطنى جديد، كادت ثورة مايو فى مطلع أيامها أن تبشر به قبل أن تلتهمها مرة أخرى "العسكرية والبرجوازية التقليدية الشمالية" خلال "مايو" نفسه، وما أعقب مايو من محاولات وإحباطات.

ولنمض بالقارئ سريعا إلى مثال من كتابات تلك الفترة، وفى مقدمتها أعمال" فرنسيس دينق" المثقف السودانى "الجنوبى"، وعالم الاجتماع والسياسة

الأنثروبولوجي، وابن "الدينكا" التى تعتبر نفسها همزة الوصل فى هذه "المسألة السودانية" على نحو ما يكتب "دينق"– بين الجنوب الأفريقى والشمال العربى.

وتحتل أدبيات "فرنسيس دينق" عن الدينكا وغيرها أهمية كبيرة فى الدراسات السودانية(*) مقابل نهج المدرسة التاريخية الشمالية التى ظلت تقليدية متجاهلة دور "التاريخ الاجتماعى" الذى عرض به "فرنسيس دينق" أدوار "الدينكا" "والحمر" وغيرهما فى وحدة السودان.

ولننظر لعناوين بعض أعمال "فرنسيس دينق" وتواريخها قبل أن نعرض لبعض تفاصيلها، وقد بات معظمها مترجما إلى العربية أيضا وفى القاهرة(**) حتى لا يظل المثقف العربى غائبا عن حقائق مطروحة بين يديه. وقد انطلق "فرنسيس دينق" فى تلك الفترة المبكرة من السبعينيات من دراساته عن "الدينكا" أساسا وكذا ثقافات الجنوب، معتبرا تكوين "الهوية" المشتركة هو الأساس. وتصبح عناوين "دينق" هى: "دينكا السودان" ١٩٧٢– "دينامية الهوية: أساس للتكامل الوطنى فى السودان" ١٩٧٣– "أفارقة بين عالمين" (يقصد الدينكا) ١٩٧٨. ويعتبر عالم الدينكا عند "دينق"– وهم ثلاثة ملايين نسمة أوائل السبعينيات – مثالاً لبوتقة تجمع التمركز حول الذات اجتماعيا، والانطلاق بالأسطورة والتفكير والحركة الى العوالم الأفريقية بل والعربية المجاورة، ويعكس تراثهم "التوحد والازدواج "بين" عالم الأسطورة الأفريقية، وعالم الأديان السماوية الشرق أوسطية" والدينكا –عنده– مثل السودان كله جنوبا وشمالا تجسد التنوع فى التركيب الاجتماعى والتراث الروحى.. مما يتصل بعالمى أفريقيا والعروبة فى عملية تفاعل لا تعرف هذه الثنائية المتعسفة التى تعزل العرب عن الأفريقيين"، وتتعرض الدينكا من داخلها – كتجمع بشرى – كبير لقدر من التنوع والخلافات والصراعات (الكجوك–بور) مثلما تعرفه أرض السودان ككل... ويغوص تراثها الشعبى فى التاريخ ليتصل بالتراث المصرى الفرعونى، والتراث المسيحى والإسلامى بعد ذلك، ويتواصلون تاريخيا أو ميثولوجيا مع الشلك والنوير، والحمر، وشندى والماساى ليشاركوهم مشكلات الهوية والتكامل، ومن ثم ينتفى القطع بأن

(*) كان لى شرف عرضها بالعربية فى مجلة "الثقافة السودانية" مبكرا فى ربيع ١٩٧٧ بالخرطوم.

(**) لابد من تقدير خاص لمركز الدراسات السودانية الذى قام بالقاهرة (١٩٨٨–٢٠٠١) بقيادة الدكتور حيدر إبراهيم، وترجم معظم أعمال فرنسيس دينق ضمن نشره للكثير من الدراسات السودانية الجادة.

الدينكا عند دينق- يجمعون بين ثنائية الأفريقى والعربى على أساس إثنى بقدر ما هى مشكلة تسلط وهيمنة. يرصد "دينق" موقف "الدينكاوى" الجنوبى من "الآخر" كباحث معروف فى مجال الدراسات الفولكلورية مؤكدا تصوير تراثهم للرغبة فى الالتقاء: "زواج محمد العربى من ثلما الدينكاوية" والخوف والقلق فى نفس الوقت من وحشية الآخر: "صورة الأسد الإنسان" لكن "الإله عند الدينكا خلق جميع الناس ولكل لغته وطريقته، لكنهم مترابطون رغم تميز الدينكا وأبقارهم عن غيرهم.. ورغم هذا التميز، فإن الدينكا والعرب جاءوا من نبع واحد فى الخليقة..." ويؤكد "دينق" أكثر من مرة انتشار العناصر العربية والزنجية بين كل من يسمون النيليون والساميون أو العرب والزنج فى الشمال والجنوب.. ليعالج قضية التوحد الممكنة فى السودان على أساس "أنه لا يمكن القطع بثنائية التركيب الثقافى أو العنصرى للسودان على أساس شمال/ جنوب وبالتالى فثمة أساس قوى للوحدة، وبناء الأمة وتبقى المشكلة فى أن التاريخ السياسى هو الذى أكد على عناصر الانقسام ودعم إحساس عدم الثقة والعداوة (عالمان صـــ ٢٢٧).

ولعل تأريخ "أبل الير" لحياته السياسية فى جنوب السودان أن يكون مثالا لمشكلات "التاريخ السياسى" الذى يشير إليه فرنسيس دينق، إزاء تركيز دراسات دينق على مشكلات "التاريخ الاجتماعى". ويكشف تاريخ "آبيل ألير" نفسه مدى توفر "الإرادة السياسية" الدائمة فى الجنوب للعمل فى إطار "وحدة سودانية" يتحقق فيها مكانة لنخبة الجنوب كما تتوفر للشماليين، وهذه هى المشكلة الحقيقية فى الواقع السياسى بالسودان.

والرجل ليس كاتبا ولا باحثا، ولكنه سياسى عرض تاريخ عمله بدقة منذ ١٩٥٣ حتى ١٩٨٩ فى كتابه "جنوب السودان: التمادى فى نقض المواثيق والعهود". وقد كان "ألير" عضوا فى كافة اللجان والمباحثات والبرلمانات التى سبقت ثورة مايو ١٩٦٩، ورأس المجلس التشريعى والتنفيذى للجنوب بعد اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢، وعمل نائبا لرئيس الجمهورية جعفر نميرى لفترات فى السبعينيات" لإبعاده من الجنوب "مع بداية خرق الشماليين للاتفاقية ووضع رجالهم وحدهم فى السلطة التنفيذية فى الجنوب. وهو يعبر فى كتابه على مدى أكثر من ٣٠٠ صفحة عن مدى "الآمال" التى عايشها طوال رحلة حياته ومحاولته خلق حقائق جديدة فى الجنوب من أجل السودان: "الذى نريد أن نحافظ عليه وننميه.. ونستطيع أن ننقذ الكثير بممارسة الحكمة والكياسة والعدالة، ولكن ما أكثر ما نغفل هذه الصفات فى ثورة الهياج والعنف "على حد تعبير "ألير" (١٩٨٩). وهو يطرح الأسئلة فى كل فترة عن: "أى

احتمالات هناك للسودان يصون بها كيانه كوطن صالح للحياة رغم هذا التاريخ الطويل من انعدام التوازن الاجتماعى الاقتصادى"؟

ثمة صوت آخر له مكانته أيضا فى تاريخ الحركة الثقافية السودانية هو "بونا مالوال" الذى تولى شئون وزارة الإعلام والثقافة لفترة طويلة من السبعينيات، وخدم قضية توحيد الجنوب مع الشمال بل وخدم قضية "التكامل" بين السودان ومصر فى ذلك العقد، وواجه الحملات ضد مشروع قناة جونجلى من جانب الأوربيين وبعض الأصوات الجنوبية، ودافع عن صيغة "الاتحاد الاشتراكى" بقدر ما يحتفظ بذاتية الجنوبيين فيه. ورغم صوته المحتج" حاليا فى لندن ضد بقاء الجنوب تحت السيطرة الشمالية نتيجة للسياسات القائمة فى الخرطوم، إلا أن جوهر فلسفته هو ما عبر عنها كثيرا فى مجلة Sudannow التى أشرف عليها فترة توليه الوزارة وجعلها مستقلة بالرأى والنقد، كتعزيز لسياسة التنوع والوحدة التى رفعها مثقفو الشمال والجنوب فى تلك الفترة، وفى نص هام له عن دور السودان كحلقة وصل بين أفريقيا العربية وأفريقيا غير العربية؛ تكرر طبعه حتى أواخر السبعينيات يقول "بونا مالوال": "إذا نظرنا إلى تركيب المجتمع السودانى، فإننا يمكن أن نلاحظ خطر الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها كل من يحاول أن يقسم السودانيين إلى أقسام محددة على أساس عنصرى.. وفى الحقيقة لا يوجد فى السودان عرب وأفارقة، بل يوجد خليط متجانس من العرب والأفارقة السود، نتج عنه نوع لا يريد السودانيون أن يعرفوه بأنه عربى فقط أو أفريقى فقط، ولا يريد أن يتخلى عن دوره العربى أو دوره الأفريقى... ولذا استقر رأينا فى السودان أن نسمى أنفسنا بأفريقيا المصغرة...".

وهذه الرؤية السياسية الواضحة – من وزير دينكاوى بدوره– هى التى ترددت فى الرؤية الثقافية الاجتماعية عند فرنسيس دينق من قبل.

وهناك أصوات أخرى قد تكون أكثر دلالة على أثر "الوفاق السياسى" الاجتماعى فى "تعديل الأصوات" فى الجنوب فى ظروف سياسية مختلفة أو مع صعود مشروع مختلف فى السودان. ها هو "جوزيف لاجو"زعيم حركة أنيانيا –١ طوال الستينيات ما سمى بعد ذلك "أنيانيا–٢" وقد وقع بنفسه اتفاق أديس أبابا ١٩٧٢ وأصبح عضوا بالبرلمان، ورئيسا للمجلس التنفيذى الإقليمى فى ظل الحكم الذاتى ثم نائبا للرئيس أواخر أيام نميرى. فى نص هام له أيضا أمام المجلس التشريعى الجنوبى نشره المجلس عام ١٩٧٨ يقول: "قبل انطلاقة ثورة مايو كان نسيج السودان كأمة ممزقا نتيجة القوى الانقسامية على أساس الدين، والطائفة والعنصر والتفتت الحزبى، لكن تحققت

الآن الوحدة الوطنية، وانسحبت قوى التقسيم من الساحة، ومهمتنا الآن دعم هذه الوحدة الوطنية، ومواجهة القوى المعادية للسلام والأمن والرفاهية، والمحافظة على وحدة الإقليم، وألا نسمح للقبلية أن تقسمنا. إن انتخابى الآن لدليل على نضج الجنوب سياسيا وقوميا، وقدرته على تجاوز الخلافات العرقية والجغرافية عند اختياره للقيادات، وهناك الآن أساس لتحقيق شخصية الجنوب فى إطار سودان موحد ومتنوع.." هنا إذن تأكيد آخر على طبيعة الفكر السياسى الذى كان– ويمكن أن يكون – قائما على الساحة السودانية فى إطار مختلف.

من هذه النصوص يمكننا القول أنه كان ثمة توجه للاتجاه الصحيح نحو الجنوب مدعوما بحركة ثقافية نشطة فى الشمال طوال السبعينيات لدى جيل الباحثين والكتاب الشبان. وبدت سيادة فكرية لمبدأ التنوع والوحدة واحترام ذاتية الجنوب (محمد عمر بشير– عبد الغفار محمد أحمد) بل وتنوع التيارات والأوضاع الثقافية والاجتماعية فى الشمال نفسه (محمد عبد الحى– صلاح محمد إبراهيم– إبراهيم إسحاق– خالد منصور) وذهب البعض من المخلصين لهذا التيار فى الشمال متعاونا مع أبناء الجنوب فى دراسة آثار مشروع جونجلى (عبد الغفار محمد أحمد) وإقامة جامعة جوبا كمشروع ثقافى وعلمى كبير (عبد الله السمان– عبد الرحمن أبو زيد) ومع ذلك فقد رأيت بنفسى فى جوبا أنه حتى أوائل الثمانينات حيث كنت بالجامعة هناك لم ينشط حزب سياسى تقليدى أو يسارى فى عمل سياسى ملحوظ مع أبناء الجنوب، وحتى بعض مظاهر نشاط اليساريين فى صحف "التقدم" أو "الطليعة" التى عرفها أبناء الجنوب أول أيام الاستقلال لم يعد لها أثر أمام هجمة "الاتحاد الاشتراكى" وسياسته الشمولية البيروقراطية المعروفة عن هذا النمط من التنظيم السياسى فى الوطن العربى وأفريقيا، بما يكشف طبيعة المسئولية السياسية للشماليين والجنوبيين على السواء بالنسبة لتطوير "السياسى" و"الثقافى" و"الفكرى" على النحو الذى ذكرناه. وقد كان لذلك آثاره المباشرة على توالد عناصر الانهيار للمشروع الذى بدا فى الجنوب، ففى غياب حركة نشطة من كافة هذه التيارات تحركت القوى المعادية.

لماذا ضاعت الفرصة منذ أواخر السبعينيات؟

لا شك الآن أن نظام الرئيس نميرى قد استخدم اتفاق أديس أبابا إعلاميا كمشروع لوحدة السودان الوطنية وذلك لحل مشاكله السياسية وأزمة تحالفاته فى السلطة، وصراعاته مع الشيوعيين تارة ومع حزب الأمة تارة أخرى،

ومع ذلك فإن بنية المشروع كانت تسمح بكثير من التقدم فى اتجاه التوحد، ونسبة ترضية عالية للجنوبيين. لكن الأمور لم تمض على هذا النحو، إذ بدأ "التحرش" بالمشروع بمجرد انتهاء المرحلة الانتقالية ٧٢-١٩٧٣ لكسر "القوة التفاوضية "التى مثلها اتفاق أديس أبابا مع الجنوبيين، ولنوجز هنا ملامح الاختراقات كما صورتها كتابات جنوبية وأيدها الواقع إلى حد كبير حول عدم استمرار توافق الشمال مع الحل الجديد للمسألة السودانية:

١- لم يتح للجنوبيين اختيار ممثلهم على رأس المجلس الإقليمى للحكم الذاتى المقترح، وإنما اختاره النميرى دائما عبر عضوية الاتحاد الاشتراكى، كتنظيم شمولى يغيب تنظيمات الجنوبيين السياسية. وإن كان رئيس الإقليم جنوبيا دائما إلا أنه مرشح السلطة الشمالية دائما أيضا (ألير- لاجو..إلخ). ويمكن الرجوع لاستعراض "بونا مالوال" لهذه التطورات فى وثيقته عن "التحدى الثانى فى السودان".

٢- بينما توقع الجنوبيون نهوضا تنمويا تبشر به "ثورة مايو" كل السودان فى ظل استقرار الحكم عموماً، وحل "مشكلة الجنوب" خصوصاً، فإن برامجها الاقتصادية التنموية التى أتيح تنفيذها تضمنت مزيدا من الإفقار فى الجنوب. وترصد وثيقة المجموعة البرلمانية الجنوبية (أم درمان- ١٩٨٠)، حالات التدهور أو نقل المشروعات فى قطاعات كانت توفر العمالة أو إمدادات التموين السهلة لأبناء الجنوب مشيرة لمشروع سكر مونجولا، وسكر ملويت، وتعبئة الفواكه فى "واو"، ومشروع أسمنت "كابيوتا" بينما انشئت مشروعات فى الشمال لنفس القطاعات مثل مشروع سكر كنان، ومشروعات أبو نعامة وعساليا وفواكة كريمة.. إلخ بل ودخل الجدل حول قناة جونجلى فى هذه الدائرة أحيانا بإثارة مشاعر الدينكا حول ثروتهم الحيوانية وأثر القناة على حركة هذه الثروة ووحدة أبناء الدينكا الاقتصادية. وفى هذا الجو اكتشف البترول فى منطقة "بنتيو" شمال الإقليم أواخر السبعينيات)، ليثير قضية البترول وموقعه من "الوفاق السودانى" مبكرا، ويهمنا فى إطاره الاقتصادى هنا الإشارة إلى مسارعة الحكومة المركزية بنشر الآمال حول كمياته التى ستمد لها الأنابيب حتى بورسودان - وهذا منطقى - كما نثرت الآمال حول تنقيته فى السودان وليس بيعه خاما، ومن ثم إقامة المصفاة الرئيسية فى "كوستى" - وشمالا- وليس فى منطقة إنتاجه بالجنوب! ورغم أن المصفاة لم تقم رغبة

من النظام فى الربح السريع من بيع الخام أو وفق خطة المستثمر من الأجانب- فإن القضية أثارت الكثير من الشجن الذى أصبح قاعدة قضية اقتسام الثروة بعد ذلك.

٣- اعتبر الكثيرون أن الشمال الذى استمتع بوحدته- الدينية والثقافية على الأقل- لم يسترح لاحتمال توحد الجنوبيين أيضا تمهيدا للتكامل أو الاندماج الاجتماعى المتوقع مع "توقيع اتفاق أديس أبابا" ويربط "بونا مالوال" بين بناء النميرى لتحالفه مع الإخوان المسلمين وجبهة الميثاق بقيادة حسن الترابى أواخر السبعينيات، بل ومع الصادق المهدى نفسه فى تلك الفترة، وبين انتكاسة تحالفه مع الجنوبيين فى إطار اتفاق أديس أبابا. ويرصد "بونا" مع غيره عددا من الظواهر الخطيرة على عملية التوافق الجديدة، من ذلك وضع "جوزيف لاجو" زعيم الانيانيا السابق فى مواجهة "أبل ألير" الوسطى الدينكاوى المتفاهم، بل وإثارة قاعدتهما القبلية بإتاحة فرصة الصراع بين أبناء المديرية الاستوائية "البارى" (أقصى الجنوب) ضد الدينكا فى المجلس التشريعى الإقليمى الجنوبى. وطرح مشروع "اللامركزية" لتفعيل هذا الصراع فى الجنوب ومن ثم إصدار قانون الحكم الإقليمى ١٩٨٠ والحكم المحلى ١٩٨١ من جانب واحد فى الشمال لتقسيم الإقليم الجنوبى حتى لا يبقى وحدة ذات ثقل أمام الشماليين. ويستطيع القارئ أن يقرأ وقائع الصراع فى هذا المجال، ومحتوياته الاجتماعية والاقتصادية فيما ذكرته مجموعات البرلمانيين الجنوبيين ومقابلها مذكرة "جوزيف لاجو" نفسه عن الموقف من "اللامركزية" ووضع أقلية "الاستوائية"- ٣٢ نائبا، ضد أغلبية أبناء الدينكا-٨٣ نائبا. واللافت فى هذه المذكرات هو حديث "لاجو" زعيم أنيانيا الانفصالية السابق عن التوافق مع مبادئ الاتحاد الاشتراكى وتحقيق الديمقراطية فى الجنوب عن طريق "تفكيك" الإقليم، مقابل حماس أبناء "الدينكا" مثل بونا مالوال وآبل ألير عن ضرورة وحدة الإقليم فى مواجهة انتهاكات الشماليين للاتفاق.

٤- ثم تجئ الواقعة الكبرى مرتبطة بموضوع البترول واللامركزية معا، فى مشروعات بقرارات قدمها المدعى العام حسن الترابى للرئيس نميرى بإعادة تحديد حدود "الإقليم الجنوبى" وحل مؤسسات الجنوب المركزية، تمهيدا لمشروع التعريب والأسلمة فى رأى الجنوبيين.

وقد حل النميرى الحكومة الإقليمية والمجلس التشريعى فعلا وأعاد تشكيلهما وفق التقسيم الجديد للإقليم عام ١٩٨٠ بما اعتبر تصفية نهائية لاتفاق أديس أبابا. ثم نشرت خرائط جديدة بحدود جديدة للإقليم تضم منطقة "بنتيو" الغنية بالبترول إلى الأقاليم الشمالية، مما أصبح موضع الصراع الدامى حتى الآن.

أعتقد أن كافة هذه العناصر يمكن أن تكون كافية لضرب "بنية الثقة" بمقتل بينما كانت عناصر الاتفاق فى أديس ابابا موحية بغير ذلك. والذين يقرأون كافة الأدبيات الجنوبية حتى وقت من التسعينيات لا يشعرون تلقائيا بالانهيار النهائى للثقة أو الفرصة التى أتاحتها أجواء السبعينيات فى ظل اتفاق أديس أبابا والممارسات الوحدوية التى سلم بها الوحدويون والمتطرفون بإمكان التوافق. ولذا لا يعتبر إعلان نميرى لقوانين تطبيق الشريعة أو ما سمى بقوانين سبتمبر ١٩٨٣ هو المثير الأكبر فى "المسألة الجنوبية" كما يصورها البعض أو تجرى به الإعلاميات، وإنما أصبح "تطبيق الشريعة" عنوانا على القرار النهائى فى الشمال بالانفراد بالسلطة والتشريع تتويجا لما قدمناه من إجراءات استفزازية أخرى. ومعنى ذلك التصميم على إقصاء الجنوبيين الذين عادوا بدورهم للتفكير فى استرجاع حضورهم السياسى بالقوة المسلحة داخل الساحة السودانية أو خارجها.

٤- رؤية جديدة للحركة الشعبية من أجل "سودان جديد" :

لم يكن تمرد حامية "بور" فى ١٦ مايو ١٩٨٣ مجرد تمرد عسكرى شبيه بذلك الذى حدث فى حامية توريت عام ١٩٥٥. كان تمرد توريت مقدمة لحركة انفصالية عرفت بحركة "أنيانيا-١" وبدا تمرد "بور" عقب التشكيل الجديد لأقاليم السودان وكأنه "أنيانيا-٢" أو هكذا أعلنت بعض أطرافه، لكن ذلك لم يكن جوهر الحركة وإن ظل سوء الفهم أو التفهم قابعا فى وسائل الإعلام العربية خاصة، فضلا عن بعض من رأوا استثمار ذلك لأغراض أو سياسات معينة، أحدثها المواقف الأوربية والأمريكية فى السنوات الأخيرة. ومن يقرأ أدبيات الحركة الشعبية لتحرير السودان SPLM منذ أوائل ١٩٨٤ وحتى وثيقة الرؤية والبرنامج ١٩٩٨ لابد أن يلمس بالعين المجردة أن تحليل الحركة الجديدة للمجتمع السودانى وشعارها عن "السودان الجديد" لم يتعرض لكلمة "الانفصال" مرة واحدة، وهو يتحدث عن "سودان موحد ديمقراطى علمانى".

قد يتطلب الأمر مساحة أوسع لاستعراض مسار حركة "التمرد الكبير" والجذرى الذى عاد ينطلق من "الجنوب"، وإن لم يكن التمرد الوحيد حتى

خلال مرحلة الاستقرار فيما بين ١٩٨٣/١٩٧٢، نتيجة تصرفات السلطة الطبقية أو النخبوية فى المركز الشمالى- الخرطوم.

لقد أدى سلوك "السلطة المايوية" أو النميرية، وعدم التزامها بوعودها كمشروع تنموى، فضلا عن أن يكون وحدويا إلى تحريك عوامل التفتيت، والتجاهل، والإقصاء فى الجنوب مع تغيير تحالفات النميرى وتركيزها على البرنامج الإسلامى وممثليه فى الشمال وخاصة مع النائب العام حسن الترابى فى السنوات الأخيرة لفترة اتفاق أديس أبابا. وتروى وثائق الحركة الشعبية أن التمرد فى إطار مفاهيم "أنيانيا-٢" الانفصالية هو الذى حدث فى كوبو ١٩٧٥، وفى واو "١٩٧٦ على سبيل المثال، هو الذى جعل "جرنق" وجماعة الحركة الشعبية لتحرير السودان SPLM يرون أن ذلك ليس الطريق المناسب، وأن قيام "حركة طليعية" لتحرير كل الشعب السودانى منطلقة من الجنوب" هو الحل الصحيح، لأن الحركة الأولى ١٩٥٥ كانت فى تقديرهم حركة رجعية، وتعتبر "أنيانيا-٢" امتدادًا لها حتى وقعت اتفاق ١٩٧٢ ولذلك فليس صدفة قيام حركة تحرير الشعب السودانى بتصفية جناح "أنيانيا-٢" الذى شارك نسبيا فى تأسيسها خلال عام التأسيس الأول بقيادة "جون جرنق".. وهو ما يسميه البعض انفراد "جرنق" بالسلطة منذ بداية الحركة.

يلفت النظر أيضا أن عناصر قيادته من جبال النوبة جنوب غرب السودان قد رفدت الحركة بقوتها منذ انضمام قيادة مثقفة شابة مثل محمد هارون كافى إلى الحركة فيما بين ١٩٩٦/١٩٨٦ مثلما دعمها من أبناء الغرب أيضا "منصور خالد" "ودريج" ومن أقاليم شمالية مختلفة" "ياسر عرمان" و"تيسير محمد على" و"محمد عمر بشير" وغيرهم؛ معبرين جميعاً عن اتجاه عام لخلق حركة رفض "سودانية" ديمقراطية واحدة فى ظل تنوع ملحوظ.

وإذا تفهمنا الفلسفة الجديدة "للطليعة الثورية" التى انطلقت من مفهوم الزحف من أنحاء السودان لجماهير شعبية منظمة إلى "الشمال" من أجل "سودان جديد" لكل السودانيين وفق رؤية الحركة -على الطريقة الماوية- أو النموذج الأوغندى والأثيوبى والكونغولى؛ ومهما كان الرأى فى هذا التوجه؛ إلا أننا يمكن أن نقارن ذلك بالضرورة مع تحرك "جحافل الأنصار" المهدية وراء بيت المهدى أو "حزب الأمة" من مناطق نفوذهم التقليدية فى غرب السودان إلى قلب الخرطوم فى عمليات تدمير واسعة لمحاولة إسقاط نميرى عامى ١٩٧٧/١٩٧٦، ومع ذلك لم تحسب هذه كحركة تمرد "شريرة" تمتد أصولها إلى أحداث الجزيرة "أبا "أيضا، والتى شهدت طلعات الطيران على المنطقة عام ١٩٧١ حماية للنظام. وكان التقييم الصحيح يقتضى دراسة

موضوعية حول "حالة التمرد" ضد نظام إقصائى، سواء بدعوى الشرعية الحزبية أو الطائفية على يد المهدية، أو بدعوى التحرير الشامل من القهر والاستغلال والإقصاء على يد "الطليعة الجنوبية"، وفى الحالتين ارتبط "التمرد" باتهام الخرطوم عام ١٩٧٧/١٩٧٦ لدولة عربية بدعم التمرد، كما كان اتهام المتمردين "الجنوبيين" لدولة عربية أخرى بدعم الحكم الديكتاتورى فى الخرطوم، ولكل ذلك دلالته!.

سوف أترك قراءة أدبيات الأنصار و(حزب الأمة- الصادق المهدى)، أو الجبهة الإسلامية (حسن الترابى) حول حركة الجنوبيين لبحوث أخرى، ولكن دعونا هنا نقرأ بعض أدبيات "الحركة الشعبية لتحرير السودان" وأحاديث قادتها وخاصة "جون جرنق" حول توجهها العام على الأقل، انطلاقا من ميثاقها أو "المانيفستو" عام ٨٣ والبيان التأسيسى عام ١٩٨٤ وحتى الرؤية والبرنامج ١٩٩٨، والتى أكدتها بيانات زيارة جرنق لها فى القاهرة أثناء زيارتها ١٩٩٨ أيضا.

كان من المتوقع أن تكون البيانات الأولى الناتجة من الواقع الاقتصادى والسياسى فى الجنوب ذات طابع انفصالى أو شبه انفصالى أكثر من تلك التى تصدر بعد سلسلة طويلة من المفاوضات فى عواصم العالم المختلفة بين "الجنوبيين" وحكومة الخرطوم الشمالية. لكن ذلك لم يحدث، مع حرص واضح على التعبير الدقيق عن قضية الشعب السودانى ككل إزاء تحليل معين لطبيعة السلطة القهرية فى الشمال. ولست هنا بصدد الحكم على النوايا، ولا بصدد تقييم مصداقية الحركة بقدر ما لابد من احترام مسار فكرى يقارب عمره الآن العشرين عاما، كما تحترم تحالفاتها المطردة- كسلوك سياسى- والتى لم تكشف عن عكس هذا الاتجاه، ويبقى على المعترضين على الأخذ بهذا التحليل أن يعاودوا النظر فى انحيازهم لنوع الاتجاه الذى حكم الخرطوم بين فترة وأخرى، بل وانحيازهم لطبيعة الهيمنة الاجتماعية والثقافية السائدة والمتحكمة عبر مركزية الخرطوم.

منذ الإعلان الصادر عن الحركة فى مارس ١٩٨٤، بدت ملامح الفكرة الحاكمة لحركة تحرير الشعب السودانى رغم تصاعد إجراءات التفتيت والإقصاء من قبل الخرطوم.

ولنعرض لبعض النقاط الهامة هنا فقط حيث النصوص متوفرة فى أكثر من موقع:

* يعبر الإعلان عن أن التاريخ السودانى الطويل، تاريخ مقاومة ضد القهر الداخلى والخارجى على السواء، مشيرا إلى القهر التركى

والمصرى والإنجليزى من جهة والنخب الحاكمة فى الخرطوم ويسميها العصبة "clique" من جهة أخرى معتمدة دائما على استغلال التعدد العنصرى والدينى والعرقى لتطبيق سياسة التفرقة بين السودانيين، والتقسيم بين شماليين وجنوبيين، بل وتقسيم الشماليين أنفسهم إلى غربيين وشرقيين، "وحلفاويين" و"أولاد البلد" ممن يتحكمون فى السلطة السياسية بالخرطوم. كما تم تسييس تقسيمات الجنوب الى "وحدة الدينكا" "والاستوائية الكبرى" والمتحدثين بلغة بارى ووحدة اللو، هذا فضلا عن تقسيم آخر إلى مسلمين ومسيحيين، وإلى عرب وأفارقة. ولن يعدم القاهرون وسيلة فى المستقبل لاستبدال التقسيمات القديمة بغيرها.

وتتهم هذه النصوص الأولى الرجعيين من الانفصاليين، والمتعصبين (يقصد فى الجنوب والشمال) بتهديد وحدة الشعب السودانى، ولذا فإن قيام "الحركة الشعبية لتحرير السودان" وجيشها كحركة طليعية هو الرد المسلح على كل مشروعات التقسيم والتفتيت والإضعاف للشعب السودانى؛ لأن الحركة تعتقد اعتقادا جازما فى وحدة الشعب السودانى، ولا يمكن أن يخضع نضالها للاعتبارات العنصرية أو الدينية بأى حال، وتضع فى أولى مخططاتها تنمية مختلف القوميات.

* يعالج بيان الحركة منذ عام ١٩٨٤ مسألة تقسيم الجنوب ومخاطره بهدف حرمانه من قوة وحدته، ومن ثرواته وذلك، بضم مناطق البترول إلى المحافظات الشمالية، ومن هنا جاءت خطة الحركة "لتعطيل عمل شركة شيفرون ومشروع قناة جونجلى، لكن جميع المشاكل التى تثيرها الحركة- فى تقدير جرنق - يمكن حلها فى إطار السودان الموحد ونظام اشتراكى يوفر الحقوق الديمقراطية والإنسانية لكل القوميات كما يوفر الحريات الدينية وحرية المعتقدات، وهذا ما سيكفله الكفاح المسلح طويل المدى منطلقا من الجنوب، لأن الكفاح السلمى قد ووجه دائما بالقهر العنيف.
* يدرك "جون جرنق" مبكرا أنه سيتهم- وخاصة من قبل النميرى- بأن الحركة شيوعية نتيجة طبيعة نصوصها الأولى ويعتبر ذلك خلطا بين الشيوعية والاشتراكية التى ينادى بها، كما يرد بأن الاتحاد الاشتراكى الذى يحتكر به النميرى السلطة يمكن أن يتهم بذلك، وإن كان نميرى يقصد باتهامهم الإشارة لعلاقتهم بالدول الاشتراكية وليبيا بينما كان

النميرى نفسه يستغل الاشتراكية تضليلاً لهذا الغرض، كما يستغل انتهازيته (عام ١٩٨٣) .. للاتجاه نحو واشنطن. وكان النميرى نفسه هو الذى وصف "أنيانيا-١") من قبل بأنها إمبريالية، ثم اتفق معها عام ١٩٧٢ وكل ذلك يدخل فى باب الدعاية الرخيصة.

* كيف تحدثت الحركة الشعبية بعد خمسة عشر عاما من تأسيسها؟ أى عام ١٩٩٨؟

نشرت الحركة وثيقة جديدة فى مارس ١٩٩٨ بعنوان "الرؤية والبرنامج" Vision and programme تبلورت فيها كثير من النقاط التى أثارتها وقائع الزمن الذى عبرته وصارت صاحبة القوة التفاوضية الملحوظة والعلاقات المتعددة داخليا وخارجيا كما صارت أمام حكم أكثر تحديا، وأكثر أيديولوجية فى الشمال.

وكان يمكن أن يكون خطاب الحركة الشعبية أكثر انفصالية بعد فشل عديد من المحاولات للتفاهم خلال خمسة عشر عاما من وجهة نظرها على الأقل- لكن "الخطاب" - وليس مجرد البيان الرئيسى الذى نشير إليه- ظل خاليا من أى روح انفصالية وإن كان أصبح مشحونا بالتحفظات والتلميحات إلى الحق فى اتخاذ "قرار آخر" فى إطار "حق تقرير المصير". ومن سوء حظ المتحيزين ضد خطاب الحركة الشعبية أن مبدأ "حق تقرير المصير" تقرر على موائد التفاوض المريب بين بعض العناصر المنشقة عن الحركة وحكومة الإنقاذ الإسلامية فى الخرطوم منذ ١٩٩٢، بل وكانت معظم هذه العناصر من أصول الأنيانيا-١- أو-٢، وقبلتهم فقط نكاية فى "جوزيف جرنق" أو لإنقاذ دبلوماسية الحكم وليس لإنقاذ البلاد من الصراع المسلح. وقد دخل المصطلح نصوص المفاوضات الرسمية لأول مرة منذ اجتماع لام أكول وممثل الحكومة د. على الحاج فى فرانكفورت ١٩٩٣ حسب رواية منصور خالد، وتبع ذلك طرحه فى مفاوضات الحركة مع ممثل الحكومة فى "أبوجا" ونيروبى.. حتى ماشاكوس ٢٠٠٢. ونحن نورد هنا هذه الحقائق للذين يعتبرون الحركة الشعبية، مجرد حركة انفصالية مدمرة للسودان حتى لو لم تذكر الانفصال وألمحت له بحق تقرير المصير. وقبل أن نعود لنصوص "الحركة" الحديثة (١٩٩٨) فإننا نحيل القارئ إلى نصوص إعلان "كوكادام" ربيع ١٩٨٦، ومبادرة السلام السودانية نوفمبر ١٩٨٨ (منصور خالد ٢٠٠٠) "والإعلان" كان مع ممثلى الصادق المهدى الذين شكلوا أغلبية بين الأحزاب والهيئات الموقعة، أما "المبادرة" فكانت على يد السيد محمد عثمان الميرغنى شخصيا والذى كان حزبه "الوطنى الاتحادى" يشارك فى

الحكم فى ذلك الوقت، ودون الدخول فى تفاصيل هذين الاتفاقين اللذين كانا كفيلين بحل الأزمة التاريخية فى السودان لولا مقاومة قوى شمالية طائفية أو إسلاموية لوضعهما موضع التحقيق لدرجة مطالبة الترابى كوزير خارجية للصادق باستمرار القتال مقابل نصح وزير الدفاع وقتئذ بقبول الحل السياسى الوارد فى اتفاق كوكادام (وفق رواية منصور خالد أيضا) أما اتفاق السلام الذى جاء به الميرغنى فكان مرشحاً بالطبع للفشل حيث رئيس الوزراء وقتئذ هو الصادق المهدى! لكن الجدير بالانتباه هنا هو أن الاتفاقين اللذين أقرتهما مجمل القوى السياسية مع الحركة الشعبية لم يوردا أبدا أية إشارة للانفصال أو حق تقرير المصير، بل أشار اتفاق "كوكادام" إلى "السودان الجديد" اتفاقا مع لغة الحركة، كما رفض طرفاه تسميه المشكلة بجنوب السودان مؤكدين أنها "مشاكل للسودان"، ومشيرين أيضا إلى دساتير السودان ٥٦/ ١٩٦٤- وداعين لإقامة حكومة وحدة وطنية ومؤتمر دستورى.. إلخ. أما "مبادرة السلام السودانية" فجاءت أكثر تقدما لتؤكد على "وحدة البلاد" وأن "المشاكل قومية الأصل" كما تنص على عقد المؤتمر الدستورى (على مستوى قومى)، وإلغاء قوانين سبتمبر الخ. وكان مقررا مناقشة الخطوات التنفيذية للاتفاقية قبل أن يقع انقلاب الجبهة الإسلامية ١٩٨٩ بعدة أيام فتتوقف كل ذلك لترفع راية "الحرب الجهادية" فى الجنوب.

وفيما بين رفض الانقلاب الجديد لوثائق ١٩٨٨/٨٦، وبين الوثائق الجديدة للحركة الشعبية لتحرير السودان عام ١٩٩٨، مرت مياه كثيرة فى ظل الاقتتال والعنف المتبادل. ولم يكن الموقف طوال هذه الفترة يسيرًا على كلا الجانبين، فالحرب مرهقة ومكلفة على الشماليين والجنوبيين والحل العسكرى يضطرد فى استحالته بينما لايبدو الحل السياسى يسيرا على الطرح من قبل أيديولوجية إسلاموية متصاعدة فى الشمال، راغبة فى الانتشار لأبعد من حدود الشمال والجنوب على السواء. أما فى الجنوب فقد عانت قيادة "جون جرنق" بدورها كثيرا من متاعب الانشقاق منذ خرج عليه "رياك مشار" فيما عُرف بمحاولة انقلاب مدينة "الناصر" جنوب شرق السودان، قرب منافذه على الحدود مع أثيوبيا (إعلان ناصر – أغسطس ١٩٩١) بقيادات قوية من أبناء "الشلوك" والنوير: "مشار لام أكول".

ويذكر شهود هذه التطورات فى الجنوب أنها كانت ضمن محاولات تحويل الحركة الشعبية عن اتجاهها العسكرى وفرض مبادىء التحرير الوطنى السياسى، (ومعنى ذلك ضمنا أن تكون أكثر ميلا للانفصال) إلى جانب كونها محاولة لمقرطة الحركة ضد انفراد جون جرنق بالقرار والقيادة

(وبمعنى ضمنى آخر لتوازن نفوذ أبناء الدينكا، مع حضور مناسب للشلك والنوير وبقية الأقاليم وخاصة فى الاستوائية...).

قد تكون الحركة الشعبية قد عادت للتوحد والتماسك بعد ذلك منذ إعلان "لافون" (أبريل ١٩٩٥) للتوحيد مقابل إعلان "كوبو" للانشقاق (أبريل ١٩٩٤)، وهذا ما يشهد به أحد القيادات العائدة إلى الحركة مثل P.A. Nyaba عضو اللجنة التنفيذية الحالية فى كتاب له نشر عام ١٩٩٧- ٢٠٠٠.

لكن اللافت هنا أن حكومة الخرطوم بدلا من أن تستفيد من الموقف لدفع تيار الوحدة من أجل حل قومى أو اجتماعى راحت تدعم الانشقاقات من أجل تدمير "جرنق" بأى ثمن وفق فكرة ثابتة عن انفصاليته، وهو الذى قام فى ظرفين مختلفين بتصفية الانفصاليين ممثلين فى "أنيانيا- ٢ "مرة أوائل الثمانينيات، والانشقاقيين الانفصاليين مرة أخرى أوائل التسعينيات وذلك لما بدا أنه يملك مشروعا "لسودان جديد" جعل مطلبه الأساسى هو عقد "مؤتمر دستورى قومى" منذ واجه انتفاضة ١٩٨٥ وحتى وثائق "كوكا دام" و"المبادرة". لكن يبدو أن "صراع الجنرالات" هو الذى حكم موقف الرئيس "عمر البشير" بل وحكم "الجهاديين" بقيادة "الترابى"؛ وكأنه عسكرى أكثر منه أيديولوجى. وقد جعل ذلك السلطة فى الخرطوم أكثر حركة فى اتجاه دعم الانشقاقيين إلى درجة التسليم بمقولاتهم عن "حق تقرير المصير" فى إطارهم الانفصالى ذاك فيما عرف من اتفاقيات تمت مرة مع "رياك مشار" وأخرى مع "لام أكول" وفى عواصم أفريقية مثل نيروبى وأبوجا.. إلخ مما بدا مثيرا للدهشة على المستوى العربى خاصة دون أن يتحرك "الرأى العام" للتعبير عن دهشته مثلما يعبر عن سخطه إزاء أى "انحراف" من طرف جون جرنق! وقد لفت نظرى مؤخراً – على سبيل المثال – تقييم مفكر سودانى أحترم آراءه مثل عبد الله على إبراهيم فى دراسة له بعنوان "حول البئر المعطلة والقصر المشيد فى السياسة السودانية" (المراجع).لا ينظر فيها "لجون جرنق" إلا من زاوية التسلط والفردية والشخصنة مقابل رفق ظاهر بأصحاب القصر فى الخرطوم!

فى هذا الجو تبعث الحركة الشعبية بأحدث رسائلها عام ١٩٩٨ فى وثيقة بعنوان: "رؤية وبرنامج الحركة الشعبية لتحرير السودان"، تعود فيها للتأريخ للشعب السودانى منذ حضارة "كوش" وتنوع التشكيل الاجتماعى السودانى حتى انقلاب ١٩٨٩ الانعزالى الإقصائى. ويمضى البرنامج المنشور على نطاق واسع لوضع رؤية الحركة فى عدد من النقاط الهامة نكتفى بتلخيص ما يتعلق منها بموضوعنا هنا:-

* يعرب عن أن نضاله هو من أجل "نمط جديد للسودان" الذى ينتمون إليه جميعاً، سودان موحد، لكنه موحد على أسس جديدة، سودان جديد بالتزامات سياسية تقوم على حقائق الواقع السودانى وليس السودان القديم الذى كلف الشعب ٣٢ عاماً من الحروب".
* يرفض تحكم "النخبة المحلية" اللامبدئية الساعية فقط إلى السلطة السياسية بادعاء القومية. ويضع خياراً ثنائيا: إما دولة مفتتة لعدد من الدول (الولايات) المستقلة، وإما سودان جديد فى وحدة اجتماعية سياسية يتوحد ولاؤنا لها والتزامنا نحوها دون اعتبار للجنس أو القبيلة أو الدين أو النوع. فهو سودان ديمقراطى يقوم على الإرادة الشعبية الطوعية وحكم القانون، ويعتمد النظام الديمقراطى العلمانى والمشاركة الشعبية.
* تستهدف الحركة تطبيق "حق تقرير المصير" للشعب السودانى فى "سودان جديد" قبل وبعد حكومة الجبهة الإسلامية.

ثم يضع البرنامج خمسة عشر مطلباً يعدّل فيها بعض أفكاره الاجتماعية الراديكالية القديمة، حيث يستبعد "الرطانة" الإشتراكية ويتحدث عن الاقتصاد المشترك، وتعزيز الديمقراطية بالحكم السليم ووقف الفساد، كما تتعزز بذلك الوحدة والسلام والأمن. ويعيد الحديث عن حق تقرير المصير، ودعم أفكار الوحدة الأفريقية.

* يعاود الحديث عن الوحدة الوطنية والسلام فى "المناطق المحررة" ويطالب بالسودان الجديد وحدة سياسية مع الاعتراف بالتنوع العرقى والدينى والثقافى.
* يرى أن الحركة الشعبية لن تعزل نفسها عن الموقف السودانى ككل فى المركز (الخرطوم) ولن تحول نفسها إلى حركة إقليمية كما يرغب بعض الجنوبيين والشماليين على السواء، بل تستمر كحركة وطنية ذات أهداف قومية فى سياق السودان الجديد ولذا تستمر فى مناشدة الشماليين أن يلتحقوا بالحركة، التى ستقيم قواعدها فى مناطق الشمال السودانى التى لم تصل إليها.
* ستواصل الحركة الدخول فى محادثات السلام من أجل حل سلمى مع الحكومة القائمة فى الخرطوم لكن على أساس الكونفيدرالية، وحق تقرير المصير والسودان الجديد وستظل الحركة عضواً بالتجمع الوطنى الديمقراطى وميثاق أسمرا مع استمرار استقلالها التنظيمى والسياسى والعسكرى.

* ستواصل الحركة العمل مع التجمع الوطنى الديمقراطى لتحقيق التوحد فى النضال العسكرى كما هو قائم فى المناطق الريفية، وإنجاز الانتفاضة فى المناطق الحضرية لإسقاط حكم الجبهة الإسلامية فى أقرب وقت، وإقامة سودان جديد خلال البدائل التى يطرحها التجمع الوطنى الديمقراطى (تجمع المعارضة).
* يدافع عن مطلب حق تقرير المصير بأنهم سيوفرون له الظروف الموضوعية الضرورية لممارسة شعب السودان الجديد لهذا الحق، لأنه لا يمكن أن يفرض على الناس وإنما يتم حوله التوافق بين المعنيين به ليقرروا فى استفتاء تحت رقابة دولية.... وهذا الحق اعترفت به كل القوى السياسية فى السودان، ومنظمة "إيجاد" وميثاق التجمع الوطنى الديمقراطي (المعارضة) ١٩٩٥- كما اعترفت به حكومة الجبهة الإسلامية، وهو حق يمارس ولا "يُعطى" كما تتصور حكومة الجبهة الإسلامية.
* يعود إلى الحديث عن مرجعيته الخارجية فيذكر التعاون والتكامل الأفريقى، وحركة ومنظمة الوحدة الأفريقية والنهضة الأفريقية، لأن "الشعب الأفريقى" يعنى كل الشعوب التى تسكن القارة الأفريقية، ومن ثم لا أساس للفهم العنصرى بل تقوم العلاقات غير العنصرية مع ثقافات الشرق الأوسط، والعلاقة الخاصة بل والدور الخاص فى العالم العربى والعلاقات العربية الأفريقية (وهنا حدود فهم الحركة لعروبة وأفريقية السودان مما يستحق المناقشة!).

بهذه المنطلقات شاركت الحركة الشعبية كافة القوى السياسية "الشمالية" ذات الطابع القومى فى حركتها لتوحيد المعارضة للنظام السودانى – وقد نصت مواثيق أسمرا منذ ١٩٩٥ على الاعتراف بحق تقرير المصير، مثلما اعترفت قبلها وبعدها حكومة الخرطوم فى اتفاقيات مع المنشقين ذوى الطابع الانفصالى. وتبع ذلك امتداد نفوذ الحركة الشعبية لتحرير السودان إلى مناطق أخرى فى جنوب غرب (جبال النوبة) وجنوب وسط "أبيى" وجنوب وشمال شرق السودان فيما عرف بقوات الدفاع السودانية بقيادة الفريق عبد العزيز خالد. وفى تقدير البعض طبعا أن ذلك نشاطاً لتوسيع قاعدة ونفوذ "الانفصاليين" وهذا غير منطقى وأطرافهم الشمالية فى كسلا، أما الحركة الشعبية وحلفاؤها فاعتبرت ذلك امتدادًا لفكرتها عن "السودان الجديد" والتحالف الشعبى الوطنى من حوله.

ومما له دلالة هنا، إعلان الحركة الشعبية لتحرير السودان فى "مؤتمرها الوطنى الأول" (١٩٩٤) عن اتجاهها لمساندة قيام "لواء السودان الجديد" ليصبح "مشروعا مفتوحا لكل الوطنيين السودانيين، دون اعتبار لانتماءاتهم السياسية السابقة". وبدأ ذلك بالفعل بإصدار وثيقة تأسيسه فى العام التالى ١٩٩٥، مستهدفا"بناء حركة قومية جديدة، تكون هى وحدها الضامنة لوحدة السودان بالإسهام فى المشروع الوطنى القومى الجديد، بحيث تأخذ من الحركة الشعبية لتحرير السودان، والحركة الديمقراطية فى شمال البلاد أرقى وأكثر مكونات تجاربهما السابقة إيجابية".

ويستهدف "لواء السودان الجديد" أيضاً تمكين الأقاليم المهمشة من التغلب على واقع التنمية غير "المتوازنة". ويرد تكوين لواء السودان الجديد على تساؤلات سلبية فى الشمال بعد اتجاه "مجموعة الناصر" الانفصالية، حيث تعالج الحركة واللواء الجديد معالجة صحيحة لحق تقرير المصير.

ولواء السودان لا يجمع المثقفين فقط، ولا يقتصر مفهوم "التهميش" على الأقاليم المهمشة وحدها أو المجموعات العرقية وحدها، إذ إن نظام الجبهة الإسلامية -فى رأيها- قد أدى إلى تهميش النقابات والاتحادات ورجال الأعمال والضباط "المرفوتين" والمرأة، بل وقبائل عربية مثل "المسيرية" والرشايدة وغيرهم. وهو ليس حركة للدينكا، أو المسيحيين أو الأفارقة أو الوثنيين وحدهم.

وتمضى وثيقة الحركة المطولة فى استعراض تطورات مفاهيم الحركة الشعبية التى دفعتها للعمل مع القوى الأخرى، ليس كتجمع جديد أو تحالف خاص وإنما لكل القوى الراغبة فى الانتقال إلى سودان جديد. وعن هذا التطور انطلق العمل فى السنوات الأخيرة ليس فى الجنوب وحده وإنما من أقصى الغرب (النوبة) إلى كسلا (قوات الدفاع الشعبى). بما يصعب معه تصور حدود الانفصال، وإن كان اتفاق ماشاكوس قد عاد لتفجير سلبيات كل الفرص الضائعة التي مررنا بها.

الانحسار ؟؟

إن الفشل فى استغلال فرص الاتفاق بين الأطراف المتصارعة وتكرار الفرص الضائعة، يظل من وجهة نظر الجنوبيين مسئولية حكومة الجبهة الإسلامية التى صممت على الحل العسكرى وحده وعبأت قواعدها – شباباً وجنوداً – فى اتجاه الاقتتال وعزل الجنوب عن العالم إلا من خلال عمليات

التدخل التى ارتبطت "بالمساعدات الإنسانية" والهيئات الكنسية فى أفريقيا وأوروبا حتى انفردت بها الكنائس الأمريكية مؤخراً. وقد طرحت الدول الأفريقية والعربية المجاورة للسودان مبادرات، بدت ذاتية أو إقليمية أو أخوية، وفى مقدمتها مبادرة "الإيجاد" التى سميت بإعلان المبادىء (DOP) ١٩٩٥ ثم المبادرة الليبية المصرية. وقد اتخذت الولايات المتحدة موقفا صريحا إلى جانب مبادرة الإيجاد، بل وصرحت وزيرة خارجيتها "أولبرايت" فى نيروبى نوفمبر ١٩٩٩ قبل نهاية خدمتها هى وحكومة بيل كلنتون أول عام ٢٠٠٠ "أن الولايات المتحدة لن تتعامل إلا مع مبادرة الإيجاد وحدها". وكانت التقارير التى أعدتها على أمل نجاح الديمقراطيين فى الانتخابات، يجرى إعدادها فى مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS) بواشنطن منذ يوليو ٢٠٠٠، ثم صدر الموقف "الجمهورى" نفسه من بعد ذلك على أساس ما أعده الديمقراطيون، منتهياً بمفاوضات ماشاكوس!

فما الذى أدى إلى تدهور الموقف بهذا الشكل؟

لم تعترف الحكومة السودانية بمبادرة الإيجاد إلا عام ١٩٩٨ دون أن يعنى ذلك الموافقة النهائية عليها بالطبع، ولم تضغط أطراف المبادرة الليبية المصرية على الخرطوم أو الحركة الشعبية لإنجاح مبادرتهم، وبدا الموقف كله محاولات لكسب الوقت على الجانبين بينما عمليات استكشاف البترول والدفع للتهدئة فى مناطق استخراجه بغرب السودان وجبال النوبة من قبل الأمريكيين تمضى وحدها، حتى أدت إلى اتفاق خاص بها لوقف الحرب هناك بنجاح أوائل عام ٢٠٠٢، وكان معنى ذلك دائماً فشل مخطط الخرطوم الدائم واستسلامها آخر الأمر أمام الاعتبار الخارجي.

وطوال هذه الفترة كانت أطراف جنوبية مثقفة وصاحبة رؤية قد أعلنت عن يأسها من الوصول لحل حقيقى، حتى فى حدود ما تطرحه الحركة الشعبية لتحرير السودان، حيث كان بعض هؤلاء منذ مدة على يمينها تارة، وعلى يسارها تارة أخرى. وإذا ما تذكرنا جهد شخصيات تاريخية مثل "أبل ألير" "وبونا مالوال" حول الاستقرار بالحد الأدنى للحكم الذاتى، أو جهود "فرنسيس دينق" حول التكامل، والتنوع، فى سودان موحد، أو "لام أكول" فى كرّه وفرّه بين الحكومة والحركة الشعبية، فإننا يمكن أن نشعر معهم بالأسى، وهم يعبرون عن إحباطهم مما جرى، وأعتقد أن صياغاتهم للموقف ستظل ذات أثر فيه لفترة قادمة قد تطول، مهما كانت "الحلول" التى تصيغها أطراف "ماشاكوس".

وقد يحتاج القارئ للعودة لكتاب "ألير" عن التمادى فى "نقض المواثيق والعهود" وانسحابه الأخير من الساحة بما لا يجعله مؤهلاً للعودة كشخصية توفيقية من أبناء "الدينكا" حاملة "الحركة" الرئيسية حتى الآن، كما قد يحتاج لمعرفة إحباطات لام أكول التى دفعته "للاستقالة" من العمل فى الوساطة مع الخرطوم أو الحركة عائداً إلى العمل المستقل عن الطرفين أو تشكيل طرف ثالث، كما قد يعود القارئ إلى كتابات ومواقف "بونا مالوال" وهو رجل الخرطوم السابق فى عهد النميرى، وقد أحبط مؤخراً من "الحركة" والخرطوم وحتى من لمزاته ضد العرب أنفسهم (S. News letter) وهو عضو لجان التكامل المصرى السودانى السابق!

أما "فرنسيس دينق" فقد ذهب بعيدا على غير المتوقع منه، بتعاونه الوثيق عبر مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية الأمريكى (CSIS) ليصيغ مع أحد مسئولى المعهد وثيقة هامة فى فبراير ٢٠٠١ عن "السياسة الأمريكية لإنهاء الحرب فى السودان" شكلت أساساً لمهمة "دانفورث" مبعوث الرئيس بوش إلى السودان، وعراب ماشاكوس، والتى صيغت السياسة الأمريكية الأخيرة بالفعل على أساسها لما تضمنته من مفاجأة موافقة الأمريكيين على: "سودان واحد فى صيغة دولة واحدة ونظامين"، ووضع ترتيبات سريعة لإنهاء الحرب، والعمل على أساس مبادرة الإيجاد ثم الدخول فى مفاوضات للسلام، وإقامة حكم ذاتى على اساس رسم حدود الشمال/ جنوب، وتحديد السلطة الإقليمية، وقيام الوحدة فى دولة علمانية ديمقراطية، والفصل بين الدين الدولة، واقتسام الثروة والسلطة، وضمان حق تقرير المصير بعد فترة انتقالية عن طريق الاستفتاء من ناحية فى الجنوب، وترتيبات لمعالجة معاناة المجموعات المهمشة فى الشمال وخاصة جبال النوبة. بل ويشير التقرير إلى استعمال أسلوب "الجزرة والعصا" للتأثير على الخرطوم والمعارضة الجنوبية"!

هذه رؤية رجل التكامل والاندماج والتنوع والوحدة، بعد إحباطاته الأخيرة؛ يشارك فى وضعها أمام المسئول الأمريكى الذى حول موقفه من دعم الانفصال إلى بقاء السودان واحدا ليمكن استثمار مساحته مجتمعه لا مجزأة، فى وقت يمتد فيه البترول من جنوب السودان إلى غربه، ويعلن فيه أيضاً عن اكتشاف البترول فى تشاد (المجاورة) ويتقرر مد خط الأنابيب من تشاد للكمرون (١٠٥٠ كيلو متر) بما قد يمتد لنقل بترول غرب السودان عبره ويهدد خط الحكومة السودانية من الجنوب إلى بور سودان!

اما الدكتور "جون جرنق" فإنه يبدو أكثر تماسكا ولم يؤد به الإحباط من حكومة الخرطوم إلا لمزيد من دعمه لجبهة غرب السودان وشرقها فى نفس

الوقت. وتطلب ذلك بالضرورة تكثيف تعاونه مع القوة المقتحمة الجديدة (الولايات المتحدة) حتى أوصلته إلى ماشاكوس رغم تصريحاته فى إطار التجمع الوطنى الديمقراطى (المعارضة) بأن ماشاكوس "فرضت" على جميع الأطراف! مذكرا بأن مواقفه الأصلية مازالت كما هى. فإذا كان الأمر كذلك- ويبدو أن زعماء التجمع لا يملكون إلا الثقة بالرجل، فإن القلق الذى انبعث خارج السودان وخاصة فى مصر لابد أن يظل متوقفا عند ما طرحه "جرنق" فى القاهرة عام ١٩٩٧، فى زيارة شملت أطراف الحكومة والمعارضة فى مصر وحرص مكتب الحركة الشعبية على تسجيل ما تم فيها ونشره جميعا على الملأ فى كتاب (عن الزيارة) تحت عنوان له دلالته بدوره: "جون جرنق: رؤيته للسودان الجديد وقضايا الوحدة والهوية.. فى ضوء زيارته (لجمهورية مصر العربية نوفمبر- ديسمبر ١٩٩٧". ولهذه البيانات دلالتها حيث سبقت نشر وثيقة "رؤية وبرنامج الحركة" ١٩٩٨ وهى التى أكدت نفس المعانى من داخل السودان. ونظرة سريعة على بعض ما جاء فى نصوصه بالقاهرة كفيلة بتقدير" رؤية جرنق" التى ترد على كثير من الشكوك المبتسرة السائدة:- وهو فى القاهرة (١٩٩٧) خاطب "جرنق" جموع السودانيين، وقابل الدوائر الحكومية والأحزاب والهيئات المصرية ومجموعات المثقفين والصحفيين، لأنه اعتبر أن وجوده فى القاهرة اختراقا هاما حققته الحركة والمعارضة السودانية، عبر عنه بلغة "عربى جوبا" قائلا: "دا فرصة كبيرة... ناس ترابى فى الخرطوم مبرجل النهاردة". لأنه أثبت أن الحركة تمتد فى علاقتها الودية من القاهرة حتى كيب تاون (إشارة لوساطة جنوب أفريقيا). وفى القاهرة وعلى مدى أسبوعين شرح "جرنق" نقاطا هامة عن مشروع "دولة السودان الجديد" الذى يضم كل "التنوع" ويبعد كل عوامل الفرقة، بل أنه أكد على أهمية عمله مع القوى التقليدية خلافا لرؤية "القوى الحديثة" فى السودان التى تستبعدهم من العمل المشترك، وشرح "جرنق" ضرورة "التفاوض" لانه لا يستطيع أن ينعزل، بل أنه اعتبر قبوله لمسألة "الكونفيدرالية"- فى مفاوضات نيروبى ١٩٩٧ كتكتيك تفاوضى لدفع حكومة الجبهة الإسلامية للموافقة على "سودان موحد" ولو كونفيدرالى ما دامت سلمت بالتفاوض مع "قوى انفصالية" منافسة له فى إطار حق تقرير مصير انفصالى. وتحدث عن ضرورة العمل المسلح، والانتقال به لمناطق مختلفة فى السودان ثم دفع "الانتفاضة" فى الخرطوم وليس المراهنة على الانقلاب لأن الجبهة الإسلامية باتت تسيطر على الجيش تماما. وأكد "جرنق" أنه يؤكد للقوى التى تهتم بوحدة السودان أن ذلك هو اهتمام الحركة أيضا، "وبالطبع

هناك اهتمامات أخرى لمصر كموضوع المياه وقناة جونجلى، وقد تمت مناقشتها.. وأبدت مفهومى من أن القناة لها منافع تعود على كل من أهالى المنطقة فضلا عن شمال السودان ومصر.. ولم يكن هناك خلاف على ذلك. وطلب "جرنق" المساعدات الإنسانية للجنوبيين، من مصر والدول العربية ولا يتركون الأوربيين والأمريكيين ينفردون بهذا الأمر، ثم رد فى اجتماعات متعددة على الادعاءات التى تشوه صورة "الحركة" فى مصر والدول العربية، مثل تهمة أنها تحت سيطرة الدينكا، أو أنها ضد الإسلام والعرب أو انفصالية، وكرر هنا أن الحركة فى كل الجنوب، وبين قوميات أخرى فى غرب وشرق السودان وأن بين قادتها "يوسف كوه مكى" المسلم وقائد القوات فى جبال النوبة وجنوب كردفان، و"مالك خفار" قائد المناطق المحررة جنوب النيل الأزرق و"عبد العزيز آدم الحلو" قائد لواء السودان الجديد فى الجبهة الغربية" وقد كانت أول دماء سالت على أرض الجنوب هى من داخل التنظيم ضد الانفصاليين هناك. ومن الطريف الدلالى أن أنهى "جرنق" خطابه فى الحشد السودانى الرئيسى بالقاهرة بالقول "أن الترابى أصبح معجزة الدنيا الثامنة، وأننا سنضعه فى المتحف لتشاهده أجيال المستقبل باعتباره الرجل الذى أوشك على تدمير السودان". وقد كان مصير الترابى بعد ذلك نموذجاً لمصداقية مفاهيم "جون جرنق".

خـاتمـة:

أرجو ألا تحسب هذه الدراسة على جانب معسكر القائلين بأن السودان بلد الفرص الضائعة، إلا إذا استمرت وتيرة الآمال المجهضة لأنه إذا فشلت القوى السياسية والمؤسسة العسكرية، فى تحقيق الخطوات الضرورية لسودان موحد وديمقراطى يضمن لكل الأطراف مزيدا من مصالحها بالتراضى بدلا من فرضها بالقوة كما يحدث من خلال "ماشاكوس" فإن ذلك لن يحقق إلا مصالح أخرى من خارج الإطار الوطنى الديمقراطى الذى يجرى النقاش الوطنى حوله، فإذا صار الأمر كذلك رغم تبنى تجمع المعارضة نفس الموقف مع حركة الجنوب فى تجمع واحد كان يمكن تفاوض حكومة الجبهة الإسلامية معه، فإننا نصبح أمام "مشروع مجهض" فى السودان لم تكتب له بعد شهادة الميلاد، بل قد تتهدد الجنين مخاطر المصالح العالمية الكبرى التى تلتف حول السودان.

مصادر أساسية

* أبل ألير: جنوب السودان: التمادى فى نقض المواثيق والعهود : Southern Sudan too many agreements Dishonred, Ithaka, London.
ترجمة: بشير محمد سعيد- الناشر: دار ميدلايت- لندن ١٩٩٢.

* فرنسيس دينق. ديناميات الهوية: أساس للتكامل الوطنى فى السودان: الخرطوم (١٩٧٣)Dynamics of identification, A Basis of National Integration in the Sudan, KUP. 1973.
ترجمة: محمد على جادين- الناشر: مركز الدراسات السودانية القاهرة (١٩٩٩).
* أفارقة بين عالمين (١٩٧٨) Africans of two worlds (KUP).
ترجمة: محمد على جادين- معتصم صغيرون.
الناشر: مركز الدراسات السودانية- القاهرة ٢٠٠١.
* صراع الرؤى: War of Visions نزاع الهويات فى السودان (١٩٩٥).
ترجمة: عوض حسن:، الناشر: مركز الدراسات السودانية- القاهرة ١٩٩٩.
* الدينكا فى السودان: The Dinka of the Sudan 1989.
* ترجمة: شمس الدين الأمين ضو: مركز الدراسات السودانية- القاهرة ٢٠٠١.
*حلمى شعراوى: النسيج الاجتماعى للعلاقات العربية الأفريقية: قراءة فى أعمال- فرنسيس دينق عن الدينكا. فى: مجلة الثقافة السودانية- الخرطوم ١٩٧٧ وفى "العرب والأفريقيون وجها لوجه- دار الثقافة الجديدة- القاهرة ١٩٨٤.
* محمد إبراهيم أبو سليم: فى الشخصية السودانية: دار جامعة الخرطوم ١٩٧٩.
*Mohamed Omer Beshir:
a-The Southern Sudan, Background to conflict, Khartoum KUP 1968.
B)The Southern Sudan from conflict to peace: Khartoum 1974.
* بونا مالوال: السودان: رابطة بين أفريقيا العربية وأفريقيا غير العربية (بدون تاريخ) وزارة الثقافة والإعلام – الخرطوم.
- The Sudan- A Second Challenge, Sudan Democratic Gazette (News letter) (ed) London
* عبد الغفار محمد أحمد: السودان: الوحدة فى التنوع: جامعة الخرطوم ١٩٨٧- ١٩٩٢.
– مكى شبيكة: السودان عبر القرون: دار الثقافة – بيروت ١٩٦٤.
– يوسف فضل: دراسات فى تاريخ السودان- جامعة الخرطوم ١٩٧٥.
– محمد المكى إبراهيم: الفكر السودانى أصوله وتطوره- الخرطوم ١٩٧٦.
* شريف حرير-: السودان: الانهيار أو النهضة- مركز الدراسات السودانية القاهرة ١٩٩٧.

* محسن عوض: جذور الرفض: فى: أفريقيا- كتاب غير دورى- دار المستقبل العربى القاهرة ١٩٨٦.
* منصور خالد: جنوب السودان فى المخيلة العربية- دار تراث للنشر- بيروت ٢٠٠٠.
* عبد الله على إبراهيم: حول البئر المعطلة والقصر المشيد فى السياسة السودانية (دراسة لم تنشر).
- Joseph Lago: Decentralisation of the south: khartoum 1980.
- Mom, K.N. AROU (ed): North- South Relations in the Sudan Since the Addis Ababa Agreement- Khartoum 1988.
- Garang, Joseph: The Dilemma of the Southern Intellectuals, is it justified?- Khartoum 1971.

دراسات ووثائق:

- الواثق كمير (تحرير): جون جرنق: رؤيته للسودان الجديد وقضايا الوحدة والهوية فى ضوء زيارته لجمهورية مصر العربية- المجموعة الاستشارية- القاهرة ١٩٩٨.
-P. A. Nyaba, the politics of liberation in south sudan- the fountain publishers Kampala 2000.
- لواء السودان الجديد- الحركة الشعبية لتحرير السودان (بدون).
- دعوة إلى الثورة- إصدار قوات التحالف السودانية (بدون).
Abel Alier: Regional government policy statement- July 1980, Regional ministry of culture and information- Juba 1980.
- John Garang: Appeal to the Sudanese people on the founding of the sudan people's Liberation Army (SPLA) (March 1984).
- Vision and programme of the Sudan people's Liberation Movement (SPLM)- march 1998.
- Joseph Lago: Decentralization: A Necessity for the southern provinces of the sudan (1981).
- The SPLM and SPLA, objectives and Guiding Principles....
- US policy to End Sudan War, Report of CSIS taskforce on US-Sudan policy- Feb, 2001 Co- Chairs: Francis Deng- and S. Morrison
- US Department of state: The Outlook for peace in The Sudan: Report to the president of United States from John C. Danforthe, Special Envoy for peace. April 2-2002.

٥- الرحلة الأفريقية إلى المشرق العربى: جولة إدوارد بلايدن من فريتاون إلى القاهرة وبيروت فى القرن التاسع عشر

اعتاد كثير من المؤرخين للعلاقات العربية الأفريقية أن يكتبوا عن تاريخ الرحالة العرب إلى أفريقيا، أمثال البكرى وابن بطوطة وغيرهما وذلك للتعرف على الواقع الافريقى، أو لمتابعة المصالح المتبادلة التى شهدتها فترة ازدهار الدولة العربية الإسلامية وتواصلها مع العالم الخارجى، أو بحثها الذاتى عن مصالحها فى هذه المنطقة أو تلك. وقليلة هى الكتابة فى تلك الفترة عن أدبيات أفريقية خالصة؛ اللهم إلا تلك التى جاءت من قلب الثقافة الإسلامية الأفريقية إلى العالم العربى، واندمجت فى ثقافته، واسهمت فى نفس الخطاب العربى الإسلامى، بلغته واهتماماته الفقهية والتشريعية أمثال "أحمد بابا التنبكتى" أو من ساروا على دربه.

لكن الشخصية التى نتناولها هنا (إدوارد ولموت بلايدن) Edward W. Blyden تختلف عن هذا السياق؛ فهو من قلب الثقافة المسيحية الوافدة حديثا إلى القارة (القرن التاسع عشر)، ومن العناصر الأفرو أمريكية أو الزنجية (بلغة عصرها) ممن اختاروا الحياة بروح وحدوية- مع زنوج القارة، وبث عملية التحديث بين شعوبها. وقد بث ذلك فى ممارساته دائماً كأحد رواد "حركة الوحدة أو الجامعة الأفريقية"، وذلك من موقعه التعليمى فى ليبيريا وسيراليون. لكن "بلايدن" أيضاً ارتأى فى العلاقة بشعوب العالم العربى خيرا للتراث الزنجى وتحديثه، ومن ثم ارتحل إلى المشرق العربى عام ١٨٦٦ فى زيارة لمصر وفلسطين ولبنان وسوريا للتعرف على شعوبها وثقافتها الإسلامية، مسلحا برغبة فى اتقان العربية وبتقييم ايجابى وحماسى للاسلام نفسه، بل والتطلع لربط المصالح بين العالمين فى ظروف التغلغل الاستعمارى فى المنطقتين.

ويقتضى بيان كل ذلك تناول الآتى:

(١) التكوين الثقافى "لإدوارد بلايدن" ورؤيته للثقافة الأفريقية وحركة الوحدة الافريقية.

(٢) رحلته العقلية بين الثقافات: الافريقية -الفرعونية- الإسلامية العربية، مع مقارنة دائمة مع المسيحية الأوربية فى أفريقيا، واليهودية الصهيونية.
(٣) رحلته لمصر وبلدان المشرق العربى.

أولاً: تكوينه ورؤيته للثقافة الأفريقية :

يتناول البحث تحت هذا العنوان مجيء "إدوارد بلايدن" إلى افريقيا عام ١٨٥٠ باعتبارها أرض أجداده الذين رحلوا عنها عبر تجارة الرقيق الأطلنطية إلى جزر فيرجينيا وفنزويلا، ولم تكن أسرة "بلايدن" قد نجحت فى الإقامة بالولايات المتحدة، فارتحلوا أوائل عام ١٨٥٠ إلى أفريقيا ولم يكمل الصبى سن العشرين- مستهدفين أرض الأجداد فى الجزء الذى "استقل" حديثا منها وهو ليبيريا. وكان "بلايدن" قد بدأ دراسة اللاهوت المسيحى فى الولايات المتحدة فأكمل طرفا آخر منه فى منروفيا، ثم انتقل إلى التعليم الحديث سريعا فى المدرسة العليا.

اشتغل بالصحافة ولم يكمل الخامسة والعشرين من عمره، كما اشتغل بالتدريس وبقضية تعليم الأفريقيين. وبدأت مساهمته مبكرة فى القضايا الأفريقية العامة، حيث كان من دعاة حركة عودة الزنوج الأمريكيين لأفريقيا، فى إطار تنامى حركة الجامعة الأفريقية بتوجهاتها المتنوعة إزاء هذه القضية (خلافاً لموقف وليم ديبويس فى الجناح الآخر رغم صلاتهما الودية).

ومع اتزانه فى دعوة الأفريقيين من الأمريكيين إلى قارتهم إزاء تصاعد مظاهر العنصرية ضد الأفارقة من جهة وتصاعد التنافس البريطانى الفرنسى على أرض القارة من جهة أخرى، فانه لم يلجأ لأسلوب "جارفى" الغوغائى فى هذا المجال، بل لجأ إلى الكتابة الصحفية فى مجلات ثقافية معروفة فى أمريكا وبريطانيا، وأسس الصحف فى ليبيريا وسيراليون، وكان قليل السعى إلى المؤتمرات والاجتماعات التقليدية.

وبتوجهه الثقافى والإعلامى هذا أخذ فى دراسة المجتمع والثقافات الأفريقية المحلية ليقدم عنها تحليلات سوسيولوجية هامة، بل ويعتبر ممن اسهموا فى علم الاجتماع الدينى بقدر ملحوظ نتيجة مساهماته فى دراسات مقارنة بين الإسلام والمسيحية واليهودية والديانات التقليدية. ومن هنا سجل له دارسوه- وأهمهم و. لاينش W. Lynch- حوالى ٢٩ كتابا وكتيبا وأكثر من ٢٠ دراسة فى مختلف جوانب اهتماماته.

وقد كان عقل "بلايدن" متجها طول الوقت إلى مناطق الداخل، إحساسا منه أن مثقفى الساحل من الوافدين حديثا وابناء المدارس الإرسالية لا يعرفون جيدا عمق الثقافة الافريقية وحقيقتها فى "أقاليم وممالك الداخل". ومع اهتمامه الاساسى بعملية تحديث المجتمعات الافريقية مستفيدا من "الثقافة المسيحية المتحضرة" إلا أنه كان يحمل إحساسا رومانسيا تجاه الثقافة الافريقية التقليدية إلى حد اعتباره فى رأى البعض من مؤسسى مدرسة "النجريتيد" أو "الزنوجة" Negritude التى استحضرت بعض افكاره فعلا فى القرن العشرين. وقاده اتجاهه هذا نحو الداخل وثقافته التقليدية إلى تقدير خاص للثقافة الإسلامية واصولها العربية التى تبناها الأفارقة- فى نظره- اختياريا لمناسبتها لعقائدهم التقليدية، وتحدث عن أثرها الخاص فى توحدهم على نطاق واسع، وعدم تمييزها بين جنس وآخر، وقبولها مساهمتهم الثقافية، بما رصده بنفسه من مخطوطات أفريقية إسلامية وباللغة العربية. مما اطلع عليه أثناء زياراته فى الداخل أو اجتهد للتعرف عليه فى المتحف البريطانى بلندن ١٨٧١ ولكن أقلقته دائما قضية التعليم الحديث الذى تحفظ إزاءه المسلمون والتقليديون عموما فى هذه المناطق الداخلية الواسعة والتى رآها دائما أرض الوحدة الافريقية المحتملة.

ثانيا: رحلته العقلية بين الثقافات: الافريقية- الفرعونية- الإسلامية العربية :

نظر "إدوارد بلايدن" إلى الثقافة الأفريقية نظرة جامعة تمتد من أقصى الغرب إلى أقصى الشرق فى القارة، ويعتبر من مؤسسى المدرسة "الاثيوبية" Ethiopianism وهى مدرسة الأصالة المسيحية الأفريقية. ولذلك شارك "بلايدن" فى تأسيس مجلة اثيوبيان Ethiopian فى سيراليون ١٨٧١، وانطلق من نظرته الجامعة للقارة إلى مفهوم "الاتصال والتواصل الدائم" بين الثقافات- إلى جانب التطور الاجتماعى- كأساس للتقدم. وقد كانت الثقافات الأفريقية فى رأيه أساسا للحضارات الإنسانية؛ نقلها أبناء حام من اثيوبيا لمصر، لتنتقل من مصر لليونان والرومان الذين قدموها لأوروبا. وقد دفعته حماسته لقدم الثقافة الأفريقية ودراسة الزنوج فى التاريخ القديم (قائمة مؤلفاته) إلى القول بأن بناة الأهرام من الزنوج، وتارة أخرى يقول أن افارقة غرب أفريقيا من الشرق ثم هاجروا للسودان، وأن أفريقيا قدمت للمسيح مهده الأول فى مصر. ومن هنا كان التواصل الأفريقى على نطاق عالمى. لكن

الأوربيين نقلوا الافارقة كرقيق لأمريكا، ولم يستطيعوا أن يتواصلوا بالاستعمار مع الافارقة ثانية، بل اشاعوا من الكتاب المقدس "لعنة أبناء نوح السود" ليمارسوا على أساسها التمييز ضد الافارقة. ولذا طالب بلايدن بعدم تدريسها لابناء القارة، كما طالب بتطوير الوعى الذاتى عند الافارقة الزنوج، واستعمل كلمة Negro بكبرياء منذ صغره حين كتب: "أفريقيا الدامية" A voice from Bleeding Africa 1856 فى شبابه حتى مماته (١٩١٢) ورأى أن "الشخصية الافريقية" يمكن استعادتها بعملية تحديث للمجتمعات الأفريقية وإقامة "دولة وطنية" بادئا بليبريا.

وقد رأى "بلايدن" أن التقدم يظل ممكنا فى افريقيا إذا استعادت علاقاتها الخارجية على أسس جديدة، باستعادة أبنائها من الأمريكتين من جهة، والمعرفة الجيدة بالثقافة الإسلامية التى يعتنقها أغلبية الافارقة "بالداخل" من جهة أخرى، مع الاستفادة من المسلمين الذين عرفوا التحديث فى الشمال وبلاد الشرق، والتكيف مع المسيحية الأوربية التى تحمل الحضارة الحديثة من جهة ثالثة. وكان يقلقه عدم قدرة المسيحيين على الساحل فى التواصل مع الافارقة فى الداخل. من هنا جاءت دراسته المعمقة والشهيرة لسوسيولوجيا الإسلام والمسيحية فى افريقيا بعنوان: Christianity, Islam and Negro Race 1888 وقد انطلق فى الكتاب من أن المسيحية والإسلام نظامان دينيان عظيمان، إلا أنه أبدى دائما انحيازا لروح الإسلام. ومع تأكيده على "روح الحداثة" التى تحملها المسيحية الوافدة، إلا انه رأى أن فرص انتشار المسيحية فى أفريقيا محدودة أمام نفوذ الإسلام، ولذا يرى ضرورة مساهمة المؤمنين من المسلمين فى عملية التحديث متعاونين مع المسيحيين الذين يحملون الحضارة الجديدة.

وقد صدر حماس "بلايدن" للاسلام عن تحليله لروحه التوحيدية، وبناء الاستقلالية، ورفضه للاسترقاق، نتيجة رفضه التمييز بين السود وغيرهم من المسلمين. وأدى به حماسه هذا لخوض معارك ساخنة مع صحفيين وباحثين ومسئولين فى لندن وليبيريا نفسها، رغم محاولته الاعتدال فى صياغاته أو موقفه من المسيحية التى بدا أنه يربطها بالموقف الأوربى من الجنس الزنجى بأكثر منها تلك الثيولوجيا التى درسها فى أكثر من موقع. وعلى العكس من ذلك دفعته رومانسيته إلى تعميق معارفه عن الإسلام بما يكشفه كتابه من إطلاع على النصوص والمذاهب الإسلامية وقراءته لها فى المخطوطات، ومعرفته بشيوخ المسلمين فى الداخل بل وفى التراث الإسلامى، واهتمامه هو نفسه بتعلم اللغة العربية إلى حد سفره إلى بلاد المشرق لتعميق معرفته بها

وبشعوبها سنة ١٨٦٦ ثم عاد ليقرر تعليم هذه اللغة فى المدارس التى أشرف عليها؛ حيث كان فى معظم سنى عمره الثمانين مشرفاً على التعليم والمدارس "المحمدية" فى ليبيريا وسيراليون، بل وسافر إلى لاجوس ١٨٩٤ لافتتاح مسجد المسلمين وتعليم اللغة العربية هناك.

ثالثا: رحلته إلى مصر وبلدان المشرق العربى :

كان "إدوارد بلايدن" شغوفا بشكل شخصى بتعليم اللغة العربية لقناعته بأنها أداة توحيد المسلمين، بل وتعلم لغة الفولا لأنها أيضا كانت لغة المسلمين الأغلبية فى غرب أفريقيا. وقد بدأت تجربته فى تعلم اللغة العربية عام ١٨٦٠ فى منروفيا ولم يكمل الثلاثين من عمره، وذلك تطلعا لنشر تعليمها بين المسلمين فى الداخل كأداة معرفة توحيدية بالتراث الإسلامى من المخطوطات التى أبدى تقديرا عاليا لقيمتها، لكنه حرص أيضا على تعلم المسلمين للإنجليزية كأداة تحديث للمجتمع الافريقى. وكان يرى أن تعليم العربية فى منطقة الساحل سيوفر معلمين أفريقيين لابناء المسلمين بالداخل خلافا لوضع الإنجليزية التى يعلمها أوربيون مبشرون عازفون عن العمل بالاقاليم الداخلية. ولم تكن ثقته بالمولدين Mulattos بل وكرهه لهم تسمح بالتعامل معهم أو توقع تعاونهم فى هذا الأمر، وبالمثل كان يكره تعصب الفرنسيين وعدم احترامهم للذاتية الأفريقية. وفى عام ١٨٦٦ كان "بلايدن" فى وضع شبه وزارى ومبعوث دائم لحكومة ليبيريا فى الخارج، فاغتنم الفرصة ليقرر السفر إلى المنطقة العربية، بهدف دراسة لغتها والتعرف على مجتمع المسلمين، كما كانت أفكاره عن اليهود وتحمسه لتجربتهم التاريخية ومعرفته بالحركة الصهيونية دافعا آخر لزيارة القدس.

وصل "بلايدن" إلى لبنان فى ١١ مايو ١٨٦٦، وبدأ دراسة العربية فى الكلية البروتستنتينية السورية؛ وأعلن نفسه فى بيروت ودمشق قنصلا لليبيريا ليقابل أهلها بهذه الصفة بما يبدو أن ذلك كان يعاونه على تعبئة السوريين (وهو الاسم الذى يضم السوريين واللبنانيين على السواء فى ذلك الوقت) للهجرة إلى غرب أفريقيا. وقد كان اللبنانيون قد بدأوا الهجرة إلى "الغرب" بكثافة فى هذه الفترة، وكان التنافس الفرنسى لاجتذابهم للعمل فى أسواق غرب أفريقيا لافتا لبلايدن الذى لم يكن يحب الفرنسيين، ولا يرى لهم أو للغتهم مستقبلاً فى أفريقيا بينما كان يتطلع هو لمن يحرك حماس أهل الداخل للتعاون مع أهل الساحل فى تحقيق نهضة التحديث وبناء الدولة الأفريقية المستقلة الموحدة. وتعكس كتاباته قلقا دائما من "أن تأقلم الأوربيين فى أفريقيا

الاستوائية يبدو ضربا من المستحيل، فلم يعد الأوربيون قادرين على العيش فى السودان أو الكونغو ليعملوا كفلاحين وميكانيكيين وعمال... أو فى تطوير الصناعة أو التجارة فى القارة المترامية الأطراف؛ لكن المؤمنين "بالمحمدية" من الأفريقيين، والزنوج القادمين من الدول المسيحية، حاملى التقدم والحضارة، هم الذين يمثلون القوة الوحيدة القادرة والفاعلة فى الانبعاث الأفريقى". ويبدو أن "بلايدن" كان عازما على تعبئة اللبنانيين لهذه المهمة، لأن معظم هذه الأفكار وردت كتعقيبات على ما شاهده من تقدم فى سوريا ومصر، خاصة فى كتابه: From west Africa to Palestine 1873 ومن هنا نتفهم إعلان نفسه قنصلاً هناك كما ذكرنا.

أما فى القاهرة فقد بهرته بالأساس أهراماتها التى صمم على تسجيل اسم ليبيريا على أحد احجارها. وكتب بعد ذلك كتابه عن الزنوج فى التاريخ القديم Negroes in ancient History 1869 كما سجل فى كتابه "من غرب أفريقيا إلى فلسطين": أن الزنوج لعبوا دورا هاما فى الحضارة القديمة لهذا البلد (مصر). وكتب كذلك: رأيتنى أفكر إن هذا العمل (الاهرامات) من صنع أجدادى الافارقة، إن المشاعر تغمرنى هنا بشكل أكبر مما شعرته فى أى وقت وأنا أمام الأعمال العظيمة للعبقرية الأفريقية، لقد شعرت اننى امتلك تراثا فريدا ممثلا فى بناء الهرم بأيدى أبناء "حام" الذين أنحدر منهم، وتكاد الدماء تتدفق فى عروقى وأنا أسمع صدى هؤلاء الافارقة المشهورين... ويبدو أننى أشعر بتدفق هذه الشخصيات التى بعثت بالحضارة إلى اليونان... كما اننى اسمو فوق عظماء العصر الحديث، واتمنى أن يصل صوتى لكل أفريقى فى العالم لأقول له... "خذ شعلتك ثانية".

بهذه الروح سجل "بلايدن" أيضا اعجابه بروح التسامح وعدم التمييز فى مصر، ونقل ذلك ايضا عن أوربيين عاشوا فيها، كما ذكر أشكال عدم التمييز فى تاريخها وضرب مثالا بحكم "كافور" الأسود لمصر تجسيداً لقول الإسلام عن إمكان حكم العبد الأسود للمسلمين، بل وسجل معرفته بالجاحظ وكتابه عن "فضل السودان على البيضان"... وبين بيروت والقاهرة زار القدس، فى ظل رؤية متكررة له عن تقديره للدور اليهودى ومعاناتهم فى التاريخ؛ متشابها مع دور الزنوج "خاصة وأن لكل منهما تاريخ من المعاناة الشديدة، وإن كان ذلك ساعد فى تقدم الجانب الروحى لكليهما، وأعدهما لقيادة روحية فى العالم". وعبر "بلايدن" عن نظرته هذه فى كتاب The Jewish Issue 1898. ويلاحظ أنه عبر عن آرائه فى هذا الكتيب متأخرا عن تعبيراته الخاصة عن الفرعونية والإسلام والمسيحية. بل يلاحظ أنه اصدره بعد تقدم

وضع اليهود بعقد مؤتمر بازل الأول ١٨٩٦ ومن هنا إشادته المباشرة بالحركة الصهيونية التى تعبر عن رغبة اليهود فى العودة لوطنهم مثل دعوة الافريقيين فى أمريكا للعودة إلى أرض آبائهم... ورأى فى اليهود قوة علمانية مدنية كبيرة، لها حق فى الدولة، ولكنه عاد فحذر اليهود من المبالغة السياسية مفضلا الاهتمام بالعنصر الروحى، وان ينظروا لأفريقيا كميدان لنشاطهم ومشاركتهم الروحية للأفريقيين كشعب شقيق؛ حيث كانت أفريقيا أرض ازدهار اليهودية تاريخيا...". ولم يخفى "بلايدن" تأثره ببعض الشخصيات والتجار اليهود الذين عملوا فى أفريقيا، لكنه رأى ألا مجال "لاندماج" اليهود فى القارة لأنه لم يكن يرحب عموما بمسألة اندماج الاجناس وإنما بخصوصية كل منها، وهذا ما انعكس على فكرته دائما فى ترجيح الاسلام الذى تبناه الافارقة وانجزوا فيه الثقافة والعلوم بمعرفتهم، خلافا لموقفه من المسيحية وتحفظه على إرسالياتها.

وقد قادته هذه الافكار إلى مواقف غامضة أحيانا؛ بل يسجل البعض عليه سمة التردد. بين إسلام يراه إيجابيا فى أفريقيا وكعنصر تقدم فى الثقافة التقليدية، ورؤيته لتعليم العربية كجزء من توحد المسلمين، وبين رؤية الحضارة المسيحية ممثله للمدنية مع عزوف عن نقلها للافارقة. ومع ذلك فإنه يتوجب على الافريقيين تبنيها من أجل نهضتهم الحديثة، وبالمثل فإنه يذهب إلى وضع اليهود فى قمة هرم التمدن، بينما يحذر من مبالغاتهم السياسية.

وبقدر رفض بلايدن للاستعمار فإن مؤرخيه يرون أنه راح فى آخر حياته ينظر للوجود البريطانى كعنصر تقدم وتحديث، بل إنه بعدما هزمت بريطانيا ثورة "عرابى" فى مصر راح يتحدث عن الاستقرار الذى يمكن ان يتحقق على يد بريطانيا لهذه البلاد، وتوقف تجارة الرقيق العربية فى الزنوج.

وقد كانت ثروته الثقافية تنعكس متواترة فى فكره السياسى إزاء رحلته الطويلة فى عالم الثقافة الأفريقية والأوربية والعربية حتى قدمت له أكثر من جامعة أوربية درجة الدكتوراه الفخرية. وكان دائم التردد بين الثقافة الافريقية التقليدية (الرومانسية) وبين اعجابه ورحلته المتعمقة مع الثقافة الإسلامية بما يبدو فى قائمة كتاباته. ومع كل محاولاته للاقتراب من الدوائر المسيحية التبشيرية ليقرن التقليد بالحداثة فقد ظل أكثر اقترانا بالدائرة الافريقية الاسلامية حتى سنواته الاخيرة حيث أدار المدرسة المحمدية العليا فى سيراليون بين ١٩٠١-١٩٠٦ وكتب أكثر من دراسة عن القرآن والإسلام والمحمدية والجنس الزنجى فى العقد الاخير من حياته وحتى وفاته عام ١٩١٢.

مصادر البحث

أولا: عن إدوارد بلايدن

*Lynch, Hollis. R;
Edward Wilmot Blyden, Pan Negro Patriot
Oxford University Press 1967

*Geiss, Immanuel Pan African Movement
Translation to English by A. Keep Menthuen. London 1974

*Padmore, G.
Pan Africanism or communism
Dennis Dobson 1956

– حلمى شعراوى: "المغتربون العرب فى غربى أفريقيا" فى:
"العرب فى أفريقيا": تحرير د. رءوف عباس حامد –دار الثقافة العربية– القاهرة ١٩٨٧ ص ٢٩١-٣٦٢.

ثانيا: بعض مؤلفات بلايدن

(1) Avoice from Bleeding Africa 1856.
(2) Negros in Ancient History 1869.
(3) From west Africa to Palestine 1873.
(4) Mohammedanism and the Negro Race 1875.
(5) Christianity, Islam and Negro Race 1888.
(6) The Jewish Issue 1898.
(7) Islam in the western Soudan 1902.
(8) Africa and the Africans 1903.
(9) The Koran in Africa 1905.
(10) African life and customs 1908.
(11) The Arabic Bible in the Soudan 1910.

٦- سونجاتا.. التأسيس الملحمى لإمبراطورية مالى، رواية "مامادو كوياتيه" إلى تمسير نيان

ملحمة سونجاتا كيتا Soundjata Keita "التى سجلها الأستاذ الغينى" جبريل تمسير نيان" Djibril Tamsir Niane عن الجيلى (الراوى) "مامادو كوياتيه" فى قرية "جيليبا كورو "بغينيا وبلغه "الماندينج" أو "المانينكى" عام ١٩٦٠، هى من أشهر النصوص الملحمية فى غرب أفريقيا، إذ تعبر، ملحميا عن التاريخ الشفاهى الشعبى لإمبراطورية "مالى"، التى قامت فى القرن الثالث عشر بزعامة "سونجاتا كيتا" والذى عُرف بأسماء "تارى ماغان جاتا" أو الملك الأسد وغيرها (١٢١٠-١٢٥٥). قامت "مالى الإمبراطورية" على مساحة تضم من بين دول غرب أفريقيا الحالية أو أجزاء كبيرة منها على الأقل، جمهوريات: مالى- السنغال- جامبيا- غينيا- غينيا بيساو- بوركينا فاسو- وشمال ساحل العاج وليبيريا- وجنوب موريتانيا، أو لنقل حسب انتشار ثقافة ولهجات "الماندى" أو الماندينج، ولا نقول عشائرهم، فى تلك المنطقة الواسعة، التى تضم الماندينج والبمبارا والولوف والسوننكى والسنغاى... وغيرهم. وكان العرب ومؤرخوهم يطلقون على شعوب هذه المنطقة كلها اسم التكرور أو التوكلور، اعترافا بوحدتها، وبألفة أبنائها فى القاهرة فى رواق التكارنة بالأزهر أو بولاق التكرور.. الخ، كما يطلق معظم الأفارقة فى المنطقة اسم "الوانجارا" على هذه المجموعة المنتشرة بالتجارة فى أنحاء المنطقة.

وقد نشر الأستاذ "نيان" نصه بالفرنسية، ليصبح أقدم التسجيلات المنشورة وأكثرها انتشارا بحكم تتابع ترجمته حسب تصريح الأستاذ "نيان" نفسه (٢٠٠٩) إلى الإنجليزية بدءا من عام ١٩٦٥، ثم إلى البرتغالية والصينية واليابانية والالمانية والتشيكية، وغيرها بعد ذلك (وحتى ترجمتها الحالية إلى العربية). كما نشرت نصوص عن تسجيلات أخرى للملحمة (بالإنجليزية) عرف منها نص الراوى "فاديجى سيسوكو "للأستاذ" جون وليام جونسون "باسم سونجارا" "ملحمة الماندى"- منشورات (جامعة إنديانا ١٩٨٦) كما اشتهر فيلم "كيتا: تراث الجريو" مسجلا نصا آخر، بل ويذكر الأستاذ "نيان" أن مئات القصص الفرعية رويت حول "سونجاتا"، ويشكل نصه هنا أحد الروايات المتكاملة لهذه الملحمة.

وقد أجاب الأستاذ "كورا أجانوسى" أحد الباحثين حول الملحمة ردا على سؤال: أى النصوص أكثر صحة قائلا: إنه سؤال "غربى جدا".. فليس ذلك مألوفا حول الملاحم الأفريقية الشفاهية المتعددة النصوص. ويصدق ذلك خاصة لدى شعوب "الماندى" وذكرياتها حول البطل التاريخى: سونجاتا كيتا، المانسا (ملك الملوك، والملك الاسد) ومختلف مسمياته مثل "سونجارا" و"سونديانا" و"تارى جاتا". وهو ما جاء أيضاً عند ابن بطوطة، وفى تاريخ ابن خلدون والبكرى، والعمرى، وغيرهم.

ويبدى كثير من المراكز العلمية والثقافية الغربية اهتماما فائقا بروايات شفوية متنوعة عن "سونجاتا" وموسيقاها، ومن ذلك جامعة إنديانا ومركز كيندى وجامعة بنسلفانيا، حيث صدرت العشرات من مطبوعات تبسيطها للأطفال ومعلمى التاريخ، وذلك بعد الاهتمام العارم بها من قبل الأمريكيين الأفريقيين تمجيدا للتاريخ الأفريقى، فترة بحثهم عن هويتهم وتأكيد أفريقيتهم خاصة فى الستينيات وحتى وقت قريب.

بقى أن نعرف أن الأستاذ "جبريل تمسير نيان" مسجل النص الأساسى وكاتبه بالفرنسية لتنشره دار "بريزانس أفريكين" ١٩٦٠ وفى ثلاث طبعات متتالية بباريس، هو أستاذ التاريخ بجامعة "كوناكرى"- غينيا، وهو أحد أربعة مؤسسين لموسوعة "تاريخ أفريقيا العام" التى نشرتها اليونسكو منذ عام ١٩٧١، وهو المحرر الرئيسى للمجلد الرابع بوجه خاص شاملا كتابته فى الفصل السادس عن "امبراطورية مالى" واستكمال توسعها على يد "سونجاتا". كما أنه معنى بمتابعة هذا التاريخ الهام لامبراطورية "مالى" وتشكيلها للروح الوحدوية لإقليم غرب أفريقيا، على نحو ما عبر عنها ميثاق "كوروكان فوجان" المعروف بين "الماندينج" "بميثاق تقسيم العالم " لما يتضمنه من مبادئ إنسانية ومجتمعية عامة، وتتقاسمها شعوب العالم، صدرت عن اجتماع شامل لملوك المنطقة بزعامة "سونجاتا" ١٢٣٦م، وفق ما ورد فى ملحمة "سونجاتا" وسجله "نيان" كمؤرخ. وقد اشرف "نيان" أيضًا على صياغة هذه الوثيقة فى شكل دستورى، فى (٤٤ مادة)- بعد إعادة اكتشافها عام ١٩٩٨، وإشراف القاضى الأفريقى "سيرمان كوياتيه"، مع اعتمادها من علماء التراث بعد اجتماع للرواه فى مدينة "كوروكان المعروفة فى غينيا، وباشراف الأستاذ "نيان" نفسه بمعهد بحوث اللغويات التطبيقى بغينيا، تعبيرا عن عمق تأثير الملحمة فى صياغة التراث السياسى لشعوب المنطقة.

لقد ظل الأفارقة جنوب الصحراء يعانون المزاعم من قبل مستغليهم الأوربيين، بل والقريبين اليهم بشأن افتقارهم "للتاريخ" أو معرفتهم لنظم الدولة،

أو الكتابة أو فنون الأدب.. الخ وكأن المستشرقين أو المستفرقين أو غيرهم لم يقرأوا عن مملكة "غانا" منذ بداية الألفية الاولى (٣٠٠م- ١٢٠٠م) أو ممالك "مالى" والتكرور والسنغاى بعدها فى غرب القارة، ناهيك عن ممالك الهوسا والزولو والمتابيلى والسواحيلية وغيرهم فى مناطق القارة الأخرى..

وطوال هذه الرحلة فى التاريخ المعروف لنا، والتى سميت فى بعض المناطق بالعصور الوسطى وعصور الانحطاط وعصور الظلام.. الخ، تكونت الإمبراطوريات الأفريقية وأُعدت الدساتير، كما كتب تراث معروف للغات أفريقية عديدة ومنذ وقت مبكر بالحرف العربى فيما سمى "بالعجمى.." ومن فنون الأدب عرفنا الملاحم النثرية والشعرية فيما انتقل إلينا وأصبح بين أيدينا مثل ملحمة "سونجاتا" الشهيرة بين شعوب الماندينج أو الماندية فى أنحاء أفريقيا، بل وملحمة "الساموری" (عمر تال) وملحمة "الشاكا" بين الزولو (جنوب القارة).. وكلها أصبحت الآن معروفة خارج حدودها بمختلف لغات العالم، تعلن للجميع أن الراوى الأفريقى الذى كان له نظامه فى التتابع والتدريب كراو للأمير ثم الملك أو الإمبراطور وعُرف فى غرب أفريقيا "باسم" الجيلى (أو "الجريو" فى التعبير الفرنسى)، إنما كان يمثل نظاما متوارثا بدوره مثل توارث الملك، يتناقل فيه الراوى سيرة الملك والمملكة- بما هو أقرب إلى التاريخ الفعلى للمملكة فى النهاية وإن جاء بصيغة ملحمية. وتنقل تباعا للجيل التالى، ثم يتناقلها "رواه العشيرة على مدى قد يطول ليصل إلينا نص- مثل ملحمة "سونجاتا"- من القرن الثالث عشر حتى رواية "الجيلى ممادو كوياتيه" الذى سجل روايته "الأستاذ جبريل تمسير نيان"!. وفى بحوث أخرى قد تكون الملحمة تخلقت فى عصر مختلف، قريب أو بعيد حاملة أخيلة الماضى والحاضر على السواء.

يقول "تمسير نيان" فى مقدمته لنص الملحمة:

"يتعين إذن منذ الآن إزالة الغموض. فالآن عندما نتحدث عن الرواة، يتبادر إلى الذهن هذه "الفئة من الموسيقيين المحترفين "التى تكونت للعيش على حساب الآخرين، فإذا قيل راو، فإننا نستدعى للذاكرة هؤلاء من عازفى الجيتار الكثر الذين ينتشرون فى مدننا ويبيعون "موسيقاهم" فى استديوهات التسجيل فى كل من داكار وأبيدجان.... الخ.

"فإذا ما تحول الراوى- الآن- إلى الاستفادة من فنه الموسيقى، بل وحتى للعمل بيديه كى يعيش، فإن الأمر لم يكن كذلك دائما فى أفريقيا قديما. كان الراوه فيما مضى هم "مستشارو" الملوك، وكانوا يحافظون على "دساتير" الممالك، وذلك بعملهم الوحيد بالذاكرة، وكان هناك راو لكل أسرة حاكمة،

ملزما بالحفاظ على التراث. وكان الملوك يختارون معلمى الأمراء الشبان من بين الرواه. وفى المجتمع الافريقى الذى تميز بتراتبية كبيرة فيما قبل الاستعمار، حيث كان لكل موضعه، كان يبدو لنا الراوى كواحد من أعضاء هذا المجتمع الأكثر أهمية، لأنه -وبسبب غياب الوثائق- هو الذى حافظ على التراث، ومبادئ حكم الملوك. لقد أجبرت القلاقل الاجتماعية الناشئة عن الغزو، هؤلاء الراوه، على العيش- مثلما هو حادث اليوم- بطريقة مختلفة: كما يستفيدوا مما يشكل نفوذهم- إلى ذلك الحين من فن الكلام والموسيقى.

سونجاتا.. فى التاريخ :

يقف التاريخ أحيانا فى تحد مع السير أو الملاحم الشفاهية الشعبية، ويحدث ذلك مع التراث العربى خاصة، حيث يرى بعض المتخصصين أنه لا داعى لإرباك النص الشفاهى بوقائع التاريخ، أو العكس، وأظن أن الهلالية مثل غيرها تحتل حيزا كبيرا فى هذا الجدل. ربما يسهم توفر النصوص التاريخية الموثقة، على المستوى العربى، فى زخم هذا النقاش، خاصة أن الكتابة الموسوعية التكرارية وفهارسها العربية باتت معروفة بصلاتها بالفترة التى شاعت فيها السير والملاحم الشعبية العربية. والحال ليس كذلك تماما على المستوى الافريقى، ويمكن أن يكون أكثر تعقيدا فى نفس الوقت. فثمة ملاحم معتمدة تشير لتواريخ متنوعة، وثمة عملية تأريخ عربى إسلامى فقط وفق وقائع الرحلة العربية إلى أفريقيا، ثم تأريخ أبناء الثقافات الأفريقية لأنفسهم فى وقت متأخر نسبيا عن زمن الرحلة العربية، ثم يأتى المؤرخون الأوربيون بمناهج ونوايا مختلفة كثيرا.

وقد حاول بعض المؤرخين الأفارقة المحدثين أن يجمعوا شتات الجدل بين كل هذه المصادر فى كتابات لمثل "تمسير نيان" و"مادينا لى تال" فى (موسوعة التاريخ العام لأفريقيا- اليونسكو ١٩٧١) عن امبراطورية مالى تحديدا، فضلا عن إضافات علماء مثل "شيخ أنتا ديوب" و"كى زيربو" و"بوبوهاما" وغيرهم ممن مهدوا الطريق لمدارس تاريخية أفريقية أحدث من أمثال "ابو بكر بارى" و" عبد الله باتيلى" و" محمد عبد الشريف".. وغيرهم.

وهؤلاء جميعا يراجعون مدرسة التاريخ العربية من جهة، ويعتمدون التراث الشفاهى الأفريقى من جهة أخرى مصدر للتاريخ أو أحد مصادره الهامة بقدر ما هو مصدر للدراسات الأنثروبولوجية أو دراسات الثقافة الشعبية.

ومن هنا تأتى مكانة ملحمة "سونجاتا" فى تاريخ غرب أفريقيا. وحيث لا تسمح مساحة المقال لتفاصيل كثيرة فى هذا الصدد، فإننا نريد أن نعرّف فقط بطبيعة التفاعل السياسى والثقافى فى عصر نهوض ممالك، ودول وامبراطوريات على مساحة تمتد من المنطقة العربية الإسلامية شمالاً إلى أفريقيا غربا وشرقا قبل أن تبدأ التفاعلية الاستعمارية مع االعالم الغربى.

عُرف الكثير عن المرابطين فى الشمال الأفريقى، وتطلعهم ومن تلاهم للتعامل والتفاعل مع ممالك الساحة الأفريقية القريبة منهم فى منطقة غرب القارة حتى لجأوا للالتحام المباشر مع مملكة "غانا" فى القرن الحادى عشر. ورغم سقوط دولة المرابطين أنفسهم فى هذا القرن فقد تصاعد نجم الموحدين ثم المرينيين حتى القرن الخامس عشر فى علاقات هادئة؛ حتى يأتى السعديون للمغرب بالروح العدوانية المعروفة ليحولوا التفاعل الهادئ إلى هجمات مباشرة حتى لو استعان "أبو العباس أحمد المنصور (الذهبى) فيما بين ١٥٧٨- ١٦٠٣ بالأسبان لمهاجمة بقايا ممالك مالى والسنغاى، ولينتهى هو إلى الالتقاء مع الأوربيين والتسليم أمامهم على الساحل الأفريقى.

هذا بينما كان التفاعل قائما من جهة أخرى بين الممالك الأفريقية والممالك الفاطمية والأيوبية حتى تميز عصر المماليك فى القرن ١٣-١٥ فى مصر بالعلاقات الوثيقة مع ممالك غرب أفريقيا؛ مثلما كان الحال على يد أمثال السلطان قلاوون فى نفس الفترة المرينية النشطة من قبل المغاربة. ورغم البدايات المتواضعة للوصول الاوروبى للمنطقة الأفريقية على يد البرتغاليين منذ القرن الخامس عشر من أجل الذهب والعاج والرقيق، إلا أنهم استطاعوا تحويل نظر الممالك الأفريقية إلى أهمية الساحل الغربى للقارة بدلا من تركيز النظر على الشمال والمشرق.

كانت هذه الفترة فى الغرب الأفريقى فترة ازدهار لتجارة الذهب وصنائع الحديد والنحاس والعاج بل والاسلحة البيضاء، كما كانت عواصم الالتقاء العربى الافريقي ممتدة من القاهرة وغدامس والقيروان وفاس إلى جاو، وتومبوكتو، ونيانى وكانم ثم كانو.. الخ. وهى نفس الفترة التى جاء إلى المنطقة مؤرخون ورحالة مثل البكرى والإدريسى والعمرى ثم ابن بطوطة وابن خلدون (بين القرن الحادى عشر وحتى الخامس عشر..) ولأنها لم تكن فترة صراعات تذكر فلم ينتبه التاريخ العربى إلى طبيعة تفاعلات السلطة فى أفريقيا ومراكز ممالكها بل وحدود وضع الإسلام فيها ونخبه الحاكمة فى بعضها دون الآخر مثلما حدث مع غانا ومالى، وإنما أسمى معظم المؤرخين العرب شعوب هذه المنطقة مجتمعة "ببلاد السودان، وبلاد التكرور"،

مستحضرين فقط نمط السلطة الإسلامية، من غزوات ورقيق وحريم وتجارة واسعة. ولم يسجل المؤرخ العربى طبيعة التطور فى غانا "بتاريخ ممتد من عام ٣٠٠م إلى ١٢٠٠ ممثلة لشعب" السوسو" جنوب نهر السنغال أو قل من "فوتاجالون" إلى قرب نهر النيجر، إلى نشوء امبراطورية مالى "الماندينج"؛ والرغبة الجامحة عند ملوكها للتوحد فى مواجهة احتمالات زحف بقايا ملوك "غانا". وكان "الماندينج" أو "المانديه" أو الميندى يشعرون أنهم أصل شعوب معظم بلدان غرب أفريقيا. وهذه الرغبة التوحيدية منذ ١٢٠٠ ميلادية هى التى أسست امبراطورية "مالى" بقيادة" سونجاتا كيتا"، أو نارى ماغان جاتا..

وقبل أن نشرع فى وضع "سونجاتا" فى تاريخ مالى، ارى أن انبه أيضا إلى جهد المؤرخين "الأفارقة" أنفسهم فى هذا المجال؛ أمثال "محمود كعت" فى تاريخ الفتاش" أو عبد الرحمن السعدى" فى "تاريخ السودان"، و"أحمد بابا التمبكتى" فى "نيل الابتهاج"؛ وذلك طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن هؤلاء بدورهم لم يستطيعوا إلا أن يكونوا" مؤرخين إسلاميين" بأدوات التأريخ الإسلامية عن السلطنات والممالك، وتصور نشر الإسلام بين "الوثنيين" فى أفريقيا.. وفى هذا الصدد لم يحتل الامبراطور "سونجاتا كيتا" مؤسس امبراطورية مالى إلا القدر اليسير فى الذاكرة العربية أو "المكتوب" الأفريقى، لأن هذه الذاكرة لم تهتم إلا بذلك "المانسا موسى" أحد ملوك هذه الامبراطورية بعد مائة عام من تأسيسها لأنه التزم بالإسلام وحمل أطنان الذهب وآلاف العبيد إلى القاهرة (١٣٢٥) مارا بها فى طريقه إلى مكة فى رحلة الحج الشهيرة فى كتب التاريخ العربية.. وبهذا التجاهل للتفاعل السياسى فى المنطقة فيما بين الممالك أو بين هذه الممالك وسلطنات المماليك (مصر)، والمرينية (المغرب)، وعلى مدى عدة قرون لم يبق من التاريخ إلا أن "العرب" ساعدوا السلطنات الإسلامية لتدمير مملكة "غانا" الأفريقية! وهو ما انطلق به المؤرخون الأوربيون عموما، بل وبقى فى المعارف الدارجة لعدد من الباحثين العرب. وعندما أصبح التاريخ أقرب إلى الفولكلور، أصبح الموروث التاريخى العربى لا يردد فى أحيان كثيرة إلا صلة ملك "كانم وبرنو" بالسلطان قلاوون "عزيز مصر أم الدنيا"، أو على نحو ما تذكر الرسالة الموجهة من ملك مالى "المانسا محمود الرابع" إلى ملك البرتغال بأن" سلطانى لا مثيل له سوى أربعة سلاطين هم: سلطان اليمن، وسلطان بغداد وسلطان القاهرة، وسلطان التكرور".. ولا يذكر ناقلو هذا التاريخ أن القرن السادس عشر (وقت صدور هذه الرسالة) كان بداية تسليم السلطنات الأفريقية والمغربية على السواء لطرق التجارة ومواردها إلى الأسبان والبرتغاليين

على الساحل الغربى الأفريقى الذى يصبح ساحة وطنية لمقاومة تجارة الرقيق الأطلنطية، وجهاد "الحاج عمر" ثم "الشيخ عثمان دان فوديو "ضد الاستعمار الغربى الزاحف.

أهمية تاريخ مالى إذن وتأسيس "سونجاتا كيتا" لإمبراطورية مالى عام ١٢٣٥ هى فى التعرف على أسس التوحد الأفريقى والتنوع الثقافى فى منطقة واسعة من القارة تفاعلت مع العالم العربى الإسلامى بقدر ما برزت ممالكها من "غانا" إلى مالى إلى السنغاى. وسنرى فى تاريخ "الملك الأسد" أنه لم يكن مدمرا "لغانا" الوثنية الأفريقية بقدر ما كان موحدا للمنطقة قبل الغزو الأوربى، بل إن التاريخ الحقيقى لسونجاتا كيتا والملحمة المتناقلة بسيرته لم يشيرا بأى شكل إلى أنه كان من دعاة الإسلام فى المنطقة، بل "حاميا" للجماعات المسلمة فيها.

يعتبر الأستاذ "تمسير نيان" هو المصدر الأساسى الحديث للتأريخ لإمبراطور مالى "سونجاتا كيتا" معترفا بأن المؤرخين الأوربيين لم يتوصلوا للتعرف على هذا الإمبراطور أو على وضعه فى سلسلة ملوك المنطقة إلا عبر ما جاء عن المؤرخين العرب وخريطة ابن خلدون لملوك مالى بوجه خاص. وحتى هذه الأخيرة كانت عبر مقابلات شفوية لابن خلدون مع مصادره فى القاهرة من القادمين من أبناء مالى إليها. ومن هنا اعتبر "تمسير نيان" أن التاريخ الشفاهى يظل مصدرا أساسيا للتاريخ السياسى والاجتماعى فى أفريقيا، ومن هنا حرص على تسجيل ملحمة "سونجاتا" ونشرها عام ١٩٦٠ باعتبارها سيرة إمبراطورية مالى.

"وتمسير نيان" كما قلنا من المدرسة الحديثة التى امتدت مع "جوزيف كى زيربو" ثم شباب المؤرخين فى داكار لكتابة حصيلة جهدهم فى موسوعة التاريخ العام لأفريقيا، ومنشورات معهد "إيفان"، و"كوديسريا" بداكار (بوبكر بارى..) وما يهمنا ذكره هنا بايجاز أن "سونجاتا كيتا" لم يكن أول ملوك مالى رغم أنه "الإمبراطور المؤسس "فى النصف الأول من القرن الثالث عشر، فهو فى التاريخ الملك العاشر تقريبا، وأبوه .. هو ملك إحدى الممالك فقط (نيانى) ولذا اهتم بالابن الموعود بالإمبراطورية. وهنا يوجز "تمسير نيان" التشابك بين التاريخ الفعلى والتشكيل الملحمى فيما اتفقت عليه الروايات الشفوية حول شخصية "سونجاتا" فى عدة نقاط:

طفولة "سونجاتا" الصعبة- منفاه فى مملكة ميما- ارسال المبعوثين فى طلبه لإنقاذ المملكة، وعودته إليها، - تحالفه مع رؤساء الممالك الماندية لهزيمة ملك "واجادو" المنافس، وإعلان ميثاق جديد كدستور للإمبراطورية

باسم ميثاق "كوروكان فوجان" أو "تقسيم العالم"– إعلان "سونجاتا": "مانسا"، أى إمبراطوراً لمالى فى "تيانى". ولنر الآن كيف تأتى الملحمة فى ذكر سيرة "سونجاتا".

تداخل المنطق التاريخى- والمنطق الملحمى فى "سونجاتا":

رأينا أن معظم المؤرخين الأفارقة يعتبرون أن الملاحم الشعبية التى توفرها الثقافات الأفريقية، فضلا عن التاريخ الشفاهى عموما بمصادره المختلفة، هى التى تضبط إيقاع التاريخ المكتوب أو تتبادل معه "الحقائق" التاريخية، رغم الأسطورية التى تسم وقائع الملحمة عن الشخصيات والأحداث، أو قوة السحر والخيال وأثرها فى ترتيب هذه الأحداث.. وقد لا يتفق مع هذا الكلام كثير من النقاد للنوع الملحمى عموما ممن يرون أن الملحمة فن وحده وتعبير مستقل عن الفعل الجمعى والذاكرة الشعبية الجماعية التى تنطلق من الماضى والحاضر على السواء خاصة عند هؤلاء النقاد الذين يأخذون بالقول أنه لا نص واحد "للملحمة" أصلا لا فى الزمان.. ولا فى المكان.

وقد رأينا أن "تمسير نيان" مسجل نص "سونجاتا"– الملحمة– الذى بين أيدينا– رغم اقترابه كثيرا من الواقع التاريخى إلا أنه ينبه إلى إلتزامه بالمبدأ النقدى أيضا.

لكن واقع التاريخ لممالك مالى وامبراطوريتها يظل إلى جانب "نيان" المؤرخ إلى حد كبير، بقدر ما هو إلى جانب نصه الملحمى!. وقد بدت ملحمة مثل "سونجاتا" كاشفة أكثر من غيرها للحقائق التاريخية. ففى ملحمة "سونجاتا" تبدو الرغبة فى توحيد مناطق الماندينج والسوسو؛ "تيانى "وواجادو" أى فى منطقة شاسعة من غرب أفريقيا، وتتفاعل فيها روح التعدد الثقافى والميل للتوحد فى آن، وقد يأخذ التفاعل شكلاً صراعياً تارة وتحالفياً تارة أخرى. ومن هنا يبدو الحديث "التاريخى" قريباً من الملحمى حين يتناول تكوين "الإمبراطورية" من واقع مشتت سبق إنجازه، ولذا يستدعى "سونجاتا" فى التاريخ والملحمة لإنقاذ مملكة والده المهددة بالانهيار أمام ملك السوسو ذى القوة السحرية]..

هنا يبدو جوهر انطلاق العلاقة بين التاريخى والملحمى، خاصة فى لحظة صراعية مثل هذه.

ويدعم الواقع الذى اصبح يقوده "سونجاتا" الشاب من أجل تكوين الامبراطورية الأفريقية الجديدة (مالى) أجواء تصعيد انتصاراته الملحمية، بل وتوفير فرص "مالى" (التاريخية) فى الاتصال بعرب الشمال الأفريقى، وتيسير

تأمين الطرق إلى مصر والمشرق لصالح التجارة الأفريقية (رحلات المانسا للحج) والتبادل الآخذ فى الاتساع نحو المشرق العربى. وهذا الجو يحتاج لمملكة قوية ليست مهمتها التبشير أو الفتوح الإسلامية كما كان يدعى أهل الشمال، ولكن مهمتها تنسيق المصالح الكبرى لتجارة الملح والعاج والنحاس والرقيق وصناعة السلاح وهو ما ازدهر بالفعل فى عصر "سونجاتا" ملك الملوك، و"المناسى" من بعده على نحو ما رواه مؤرخو العرب والعجم!.

قد تكون ملحمة "سونجاتا" فى أقرب نصوصها المعروفة قد صيغت فى وقت متأخر عن فترة ازدهار الامبراطورية نفسها فى القرنين ١٢-١٤ فهكذا يعلمنا التاريخ عن بعض الملاحم العربية الكبرى التى قيل أنها طرحت فى الثقافة العربية فترات التدهور بعد الحروب الصليبية والتهالك الأيوبى والمملوكى حتى وصول العثمانيين وطلائع الاستعمار الحديث. هكذا تبدو أيضا بوادر التبلور الملحمى عن "سونجاتا كيتا" (القرن الثالث عشر) فى وقت قد يكون متأخرا كثيرا عن ذلك. "وهنا تبدو أهمية الراوى الأفريقى- الجيلى والذى يعتبره "نيان" مصدرًا تاريخيا وملحميا فى نفس الوقت. لأن التاريخ الشفاهى فى معظم أنحاء أفريقيا- فى رأى "نيان" هو "النص الأفريقى" معبرا عنه بأشكال مختلفة منها الملحمة، وأن النخبة التى تكونت على يد الاستعمار بعد ذلك هى التى صممت على أهمية "المكتوب" وعدم اعتماد النص أو الرواية الشفاهية التاريخية إلا عبر منهجية النخبة الأوربية الحاكمة أو أتباعها ليربطوا بين النفى التاريخى وافتقاد الكتابة الأفريقية. ولا يسلم "نيان" وغيره من المدرسة الأفريقية الحديثة بأن تدهور وضع الراوى حاليا يمكن أن يعبر عن عدم قيمة النصوص التاريخية أو الملحمية الراسخة.

لذلك حرص "نيان" على تسجيل "تقديم" "راويه"- كوياتيه- لنفسه بشكل يؤكد موقفه هو بالأساس تجاه النص الشفاهى الملحمى ودلالته التاريخية. سأضع هنا بدورى فاتحة الكتاب- ملحمة سونجاتا أو ملحمة شعب الماندينج كما يقدمها نص تمسير نيان عام ١٩٦٠:

"كلام الراوى ممادو كوياتيه":

أنا راو، أنا "جيلى" مامادو كوياتيه Djeli Mamadou Kouyaté ابن بنتو كوياتيه Binto Kouyaté وجيلى كيديان كوياتيه Djeli Kedian Kouyaté، معلم فى فن الكلام، وكنا منذ أزمنة سحيقة فى خدمة أمراء "كيتا" Keita الماندينج: نحن حقائب الأقوال، حقائب تخبئ أسرارا عتيقة تغطى عدة قرون من الزمن، لا يخفى فن الكلام عنا سرا، بدوننا تسقط أسماء

الملوك فى غياهب النسيان. نحن ذاكرة الشعوب، وبالكلام نهب الحياة لأحداث وأعمال الملوك أمام الأجيال الناشئة.

لقد أخذت علمى عن أبى الجيلى كيديان، الذى أخذه أيضا عن أبيه. ليس فى التاريخ ما يخفى علينا، نعلم الجمهور ما نريد له أن يتعلمه، فنحن من يحتفظ بمفاتيح الإثنى عشر بابا للماندينج.

كنت أعرف قائمة بكل الملوك الذين تعاقبوا على عرش "الماندينج"، وأعرف كيف انقسمت الشعوب السوداء إلى قبائل لأن أبى ورثنى كل معارفه: أعرف لماذا يسمى هذا كمارا، وذلك كيتا، والآخر سيدييبه، أو تراوريه. فلكل اسم معنى ومدلول سرى.

علمت ملوكا تاريخ أجدادهم كى يتخذوا من حياة القدامى مثلا لهم لأن العالم قديم والمستقبل يخرج من رحم الماضى .

كلامى صاف، ومنزه عن كل كذب؛ إنه كلام ابى وكلام والد أبى. ساقول لكم كلام أبى كما تلقيته عنه؛ فرواة الملك لا يعرفون الكذب وحينما ينشب عراك بين القبائل فنحن من يحكم فى هذا الخلاف، لأننا الأمناء على العهود التى قطعها الأسلاف.

أنصتوا لكلامى؛ أنتم يا من تريدون المعرفة؛ فمن فمى تتعلمون التاريخ... تاريخ الماندينج، ومن كلامى ستعرفون تاريخ جد "الماندينج العظيم، تاريخ ذلك الذى تفوق بماثره على ذى القرنين Djoul Kara Naini، الذى سطع نوره من الشرق على كل بلاد الغرب، أنصتوا لتاريخ ولد العجل وولد الأسد.

سأحدثكم عن ماغان سونجاتا" عن نارى جاتا" عن سوجولون جاتا، عن نارى ماغان جاتا؛ أى عن الرجل ذى الأسماء المتعددة الذى عجز العرافون عن المساس به.

المنطق الملحمى :

تقع أحداث الملحمة فى منطقة ممتدة من وسط الصحراء الكبرى شرقا والمعروفة فى كتب الرحالة ببلاد السودان وتمتد حتى سنجامبيا ومرتفعات فوتاجالون غربا على ساحل الأطلنطى، ومع منابع نهر السنغال ونهر النيجر.. كانت جاو وتومبوكتو فى الشرق تتطلع دائما إلى مد نفوذها إلى واجادو غربا....

الملحمة تتحدث عن ابناء الماندينج الذين لم يكونوا من أبناء البلاد الأصليين؛ إنهم قدموا من الشرق، وكان بيلالى (بلال) الجد الأول للكيتا هو

الخادم الأمين للنبى محمد.. وله سبعة أبناء؛ الإبن البكر "لوالو"- أو الأول- هو الذى رحل من المدينة المقدسة واستقر فى الماندينج.. فى ساحة "الماندينج" نشأت عدة ممالك صغيرة- هى فى الملحمة والتاريخ إثنى عشر- يقود أحدها "ماجان كون فاتا"- ملك "نيانى" المتواضع القدر أمام هجمات سوماؤور ملك غانا الذى يتحدى العالم من على عرش "السوسو" وهزم تسع ملوك ليصنع من رؤسهم تمائم فى غرفته السحرية المرعبة..

لكن عرافين يبشرون "ماجان" وهم يحركون بين أيديهم الأصداف الاثنى عشر بأن الماندينج ستخرج من الظلام، وسيأتى النور من الشرق على يد ملك قادم؛ طفل لم يولد بعد؛ تضعه إمرأة دميمة محدبة الظهر يتوجب عليه أن يتزوجها لأنه مقدر أنها ستكون أم ذلك الذى سيقود الماندنيج، ويهزم واجادو، وسيكون الطفل سابع نجم والفاتح السابع للأرض، وأقوى من ذى القرنين...

صيادون قادمون للملك يتصدون للعجل غريب الأطوار على مدخل القرية (مثل ثعبان غانا الذى كانت تقدم له كل عام فتاة كأضحية)، لكن الصيادين يقتلون عجل نيانى.. وتتطور الأحداث حتى يأتون بالمرأة المشوهة "سوجولون" إلى الملك ماجان.. وحتى تلد الطفل سونجاتا قعيدا كسيحا غير صالح ليكون وريثا للعرش، إذ يتقدم عليه أبناء الزوجة الأخرى... فيرثوا الملك، ويطردوا الطفل مع أمه المشوهة إلى مملكة "ميما"، فترعاة حتى يهب قويا بطوليا.. فى الثامنة من عمره، حاملا قضيب الحديد الذى لا يقوى على حمله إلا ستة أشخاص... ويشتهر بالقوة؛ حتى يستدعيه أهل مملكة "نيانى" لإنقاذ المملكة إزاء هزيمة أخوته (أمام ملك "السوسو"... ملك غانا. ويشتهر "سونجاتا" الملك الأسد إبن المرأة العجل بأنه حيث حل تحل السعادة فى كل العالم... مقارنا دائما بذى القرنين الذى يقول "تمسير نيان" أنه الإسكندر الأكبر.. "الفاتح ما قبل الأخير للعالم" (عند الماندينج) حيث سونجاتا هو الفاتح السابع والأخير... يقود "سونجاتا" جيوش نيانى والممالك الصغيرة مرتديا لبس أمير مسلم، يزحف بها شرقا وغربا، ويهزم ملك "واجادو" (غانا) ويعلن نيانى مركزا لإمبراطورية مالى.. وحيث الطريق إلى مكة لابد أن يمر "بنيانى". ويبدأ سونجاتا بعقد التحالفات، ويعطى ملك غانا نفسه مكانته فى الحلف الجديد، الذى يعد ميثاق العالم أو ميثاق تقسيم العالم (١٢٣٦) متضمنا المبادئ الإنسانية التى تحكم بها الإمبراطورية.

ماذا عن نهاية سونجاتا الدرامية؟ معروف الآن أن رواة الماندينج لا يحكون أسرار موت الملوك، ولذا يشير "تمسير نيان" إلى الروايات التاريخية فى هذا الصدد، والتى تتعدد بين جمهور الماندينج حتى الآن. ويذكر مؤرخ

فرنسي مثل "ديلافوس"، روايتين، أحدهما غرق سونجاتا فى نهر سنكرانى الذى تقع عليه "نيانى"، والثانية أنه قتل بسهم طائش أثناء احتفال عام فى نيانى. ويرجح "تمسير نيان" -كمؤرخ- رواية الغرق قرب المكان الذى يقال أنه دفن فيه، ويقول: "رغم كل الروايات فإن المحتمل هو أن يكون سونجاتا قد مات غرقاً أما الملحمة فتقول على لسان الراوى كوياتيه:

"الرواة هم موضع الأسرار، لا يغشونها مطلقاً.. ويرقد ماجان سونجاتا، آخر غزاة الأرض؛ ليس بعيداً عن "نيانى نيانى"... أى فى بالاندوجو.. مدينة السد"!

وقد استمرت هذه الإمبراطورية حوالى العقدين حتى انهارت على يد الزحف المغاربى المتعاون مع أطراف الإمبراطورية (السنغاى فى جاو) من جهة ووصول الاستعماريين البرتغاليين من جهة أخرى.

الملحمة وتاريخ الامبراطورية معروفان جيدا على نطاق عالمى، حاليا على الأقل، استخدمت عناصرهما من أكثر من قوى عرفت المنطقة تباعا. فالعرب اعتبروها مركز انتشار الإسلام فى غرب القارة- بلاد السودان- والغربيون اعتبروها أداة العرب والمسلمين لتدمير مملكة "غانا الأفريقية" وإقامة امبراطورية موالية لهم فى تسيير تجارة الرقيق، وكثير من المثقفين الافارقة مضوا فى موجة الاستقلال مع التفسير الأوربى عن "أفريقية" غانا ضد اسلام مالى، مدعومين بأفكار بعض الزعامات الزنجية والأفريقية الجديدة (سنغور- نكروما) والحماس لدى الأفرو أمريكيين عن (الوطن الأم أفريقيا) التى هدد العرب أصوليتها الزنجية- الأفريقية. أما "تمسير نيان" فإنه يعكس مدرسة فى التاريخ الأفريقى تمتد من الشيخ "أنتا ديوب" نفسه، ترى أن الاسلام كان عنصر توحيد بين كثير من الأفارقة، ولا يشترط التعامل معه كمجرد أداة فى السلطنات العربية أو تجارها؛ حيث كانت الممالك الأفريقية نفسها تزدهر فى نفس الفترة عبر تبادل تجارى واسع مع العرب شمال القارة والمشرق العربى، وأن مملكة مالى لم تكن مجرد مملكة إسلامية على نحو ما قدمها الرحالة العرب.

هنا يبدو دور الملحمة التى لم تكشف عن أى طابع إسلامى جذرى عند سونجاتا أو فى مملكة مالى، بل تتوازن الأمور الإسلامية والأسطورية من حوله؛ حيث يبدو إمبراطورا بالأساس يلبس مثل أمراء المسلمين، وكأنه مجرد مغرم بتقليدهم، لكنه حريص فى الاجتماع التأسيسى مع ملوك الإمبراطورية -كما تروى الملحمة، أن يعلن "ميثاقا جديدا" فى إحدى مراكز نفوذه "كروكان" فوجان "يسميه" تمسير نيان "بالدستور الامبراطورى. ويرد

"نيان" فى أحدث مقالاته على القائلين بأن الملحمة في صيغتها التى قدمها هو وأمثاله فى الستينيات مع بدء النهوض الوطنى فى أفريقيا إنما ساندت "حكام الوحدة الوطنية" الاستبداديين باسم البطولة التاريخية! يقول نيان، إن الملحمة تكشف روح "التنوع الثقافى" فى مساحة واسعة عرفت بإمبراطورية مالى، ولم تتحدث عن تصارع عرقى أو قبلى أو دينى، على نحو ما يصوره كثير من الباحثين الغربيين. فملحمة "سونجاتا كيتا" هى وثيقة عن المساحة الواسعة لثقافة "الماندى" التوحيدية فى غرب أفريقيا، وليست مجرد تأريخ لمملكة قبلية.

قـــراءات :

* D.T. Niane: Soundjata: ou L`Epoupée Mandingue: Presence Africaine- Paris 1960.

الترجمة للعربية: توحيدة على توفيق- المركز القومى للترجمة- القاهرة ٢٠٠٩.

* D.T. Niane: interview: Patrimoine Histoire en Afrique, no, 3 Dakar 2008.

٢- ج.ت- نيان: مالى والتوسع الثانى للماندينج فى: تاريخ أفريقيا العام- الطبعة العربية المجلد الرابع -الفصل السادس- اليونسكو- باريس ١٩٧١.

٣- م.ل. تال: تدهور إمبراطورية مالى. فى: تاريخ أفريقيا العام- الفصل السابع- الطبعة العربية- المجلد الرابع -اليونسكو- باريس ١٩٧١.

٤- فنسان مونتاى: الإسلام فى أفريقيا السوداء ترجمة: إلياس حنا إلياس- دار أبعاد- بيروت- ١٩٨٣.

٥- بوبكر بارى: سنجامبيا: دفاع من أجل تاريخ جهوى- ترجمة مصطفى أعشى وأحمد لقمهرى- معهد الدراسات الأفريقية- الرباط- ٢٠٠٠.

٦- عبد الحميد حواس: أنواع الحكى وطرق الأداء، محمد حافظ دياب: حوار الشفاهى والكتابى: السيرة الهلالية نموذجاً فى: الحكى الشعبى بين التراث المنطوق والأدب المكتوب أعمال المؤتمر السابع لقسم اللغة الفرنسية وآدابها مارس ٢٠٠٩ -دار العين للنشر القاهرة ٢٠٠٩.

٧- مقابلات شخصية مع البروفيسور تمسير نيان (تونس- داكار) (٢٠٠٦-٢٠٠٧).

٧- تراث اللغات الأفريقية بالحرف العربى: "ثقافة العجمى"*
(مهداه للراحل محى الدين صابر)

ثمة مجال بالغ الأهمية لم يصل بعد إلى بؤرة اهتمام المثقف الأفريقي، والعربي، بل وكل المهتمين بقضايا الهوية الثقافية في أفريقيا والعالم الثالث خاصة، يحمل عنواناً خاصاً عرفته ضمن مجال العلاقات الثقافية الأفريقية العربية وهو مجال: "مخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربي" أو ما يعرف "بالعجمي" Ajami. وتدور الرسالة التي يبعث بها هذا المجال حول علاقات متشابكة بين بحوث التاريخ الاجتماعي والثقافي للهوية الأفريقية من جهة، وبين تاريخية العلاقات الأفريقية العربية من جهة أخري.وتواريخ الشعوب؛ أفريقية كانت أو عربية؛ ليست مجرد حقائق جامدة، لأنها عاشت علي مدي عشرات القرون، من التفاعلات والامتدادات بما يتوجب التعرف جيدا علي حقائقها.

نعرف أن الثقافة منتج جماعي وتاريخي لحياة الشعوب، كما نعرف اللغات دائما كتعبير حي عن التفاعلات الاجتماعية والتاريخية التي تعيشها المجتمعات. وكانت الكتابة دائما العلامات البارزة التي وضعت بها كثير من الشعوب بصماتها في التاريخ، ولم تكن أفريقيا ولا العالم العربي بمعزل عن هذه العملية التاريخية. لكن أفريقيا ــ بوجه خاص ــ ظلمت كثيرا في هذا المجال من قبل مستعمرين أو مؤرخين؛ فمرة هي شعوب بلا تاريخ، وأخري هي مجتمعات "اللادولة" وفق نظم "الدولة" المعروفة للمحدثين، ومرة ثالثة تعيش في برج "بابل" كبير؛ اللغات فيها بالالاف، والكتابة لم تعرف طريقها إلي هذه الشعوب إلاحديثا جدا!. ومن هنا استحال ــ في زعم البعض ــ التعرف علي طبيعة حضورها التاريخي أو هويتها الاجتماعية التاريخية، أو تفاعلاتها عبر الازمان.

ورغم وفرة كتب الرحالة العرب في أفريقيا وعن أفريقيا، وكتب التراث الأفريقي المكتوب بالعربية، وكذلك ما كتبه الرحاله الأوربيون أنفسهم، بما أفادت

* هذا المقال خلاصة مقدمة ومضمون كتاب للمؤلف بعنوان: تراث مخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربى (العجمى) الصادر عن المعهد الثقافى الأفريقى العربى- باماكو سنة ٢٠٠٥ بالعربية والإنجليزية والفرنسية فى مجلد واحد.

منه جميعا الإدارة الاستعمارية في التاريخ الأفريقي الحديث، للتعرف علي واقع حياة هذه الشعوب والمسالك إليها، فإن القليلين اهتموا بما سجله الأفريقيون عن أنفسهم بأنفسهم منذ عرفوا الكتابة في فترات من تاريخهم، وأحدثها فترة التفاعل مع الثقافة العربية ولغتها ـــ منذ عدة قرون ـــ فكان أحد معطياته تراث المخطوط الأفريقي الذي نحن بصدده بالحرف العربي، أو ما سمي "بالعجمي".

لقد نتج عن عملية التشويه الاستعماري لمناطق واسعة من العالم، ونفي الثقافة الاستعمارية "للآخر"، وانقطاع مكانة الشعوب المستعمرة عن مسلسل التاريخ الاجتماعي والثقافي الأوربي للعالم، بل وتشويه صورتها أمام نفسها، فنتج عن كل ذلك عملية تجهيل واسعة بمصادر معرفة هذه الشعوب بذاتها وبحضورها الثقافي في التاريخ القديم والحديث. لكن موجة التحرير الوطني علي المستوي العالمي؛ مقترنة بموجه الاستقلال الأفريقي، بل والحضور الكثيف في التاريخ الحديث، لم تكن لتمضي دون أن يرتبط مثقفو القارة الافريقية، وفي أنحاء مختلفة منها، بإعادة اكتشاف الذات، وتأكيد حضورها بالإنتاج الثقافي والفكري الذي يعترف به الجميع الآن. وكانت اللغة كما كان التراث المكتوب، والشفاهى جزءا من التراث الحضاري الذي جري التعرف عليه،لغة الرسوم علي حوائط الكهوف، وعلي الآثار القديمة، والجلود، كما لغة الحكي وتدوينه الحديث، مما صار في مجموعه مصدرا للمعرفة بحياة الشعوب وإضافاتها في التاريخ. وقد دافع الإنتاج الثقافي والفكري الإفريقي بمدارسه المختلفة عن جوانب كثيره من غني التعبير الأفريقي، لكن مدارس "الزنوجة" أو "النجريتيد" و"الشخصية الأفريقية"، و"البانتوية"، و"الإثيوبانية" وغيرها؛ لم تشأ أن تجعل تراث اللغات الأفريقية المكتوب في أنحاء مختلفة من القارة (بالحرف العربي) مصدرًا لفلسفاتها في اكتشاف الذات. لم يقدر هذا الموقف كيف كانت قيمة فك رموز اللغة الهيروغليفية في مصر أوائل القرن التاسع عشر عبر نصوص محدودة في بادئ الأمر كمصدر لاكتشاف هذه الحضارة الضاربة في التاريخ، رغم أن حياة الشعب المصري نفسه كانت قد تعددت فيها لغات وثقافات جديدة؛ ومانتج عن ذلك من تفاعلات متنوعة ومتجددة، لكن أحدا لم يتنكر لما اكتسبه الشعب المصري عبر آلاف السنين نتيجة هذا الكشف المفاجئ. كذلك علمتنا تجربة شعوب اللغة والثقافة الفارسية والأوردية والتركية والكردية وغيرها الكثير ممن حافظوا علي معرفتهم بتراثهم وحضورهم التاريخي، الذي سجلته كتاباتهم للغاتهم في مراحل مختلفة من التاريخ أحدثها مرحلة تبنيهم منذ عدة قرون للحرف العربي الذي ألفوه وعبروا به لعدة قرون حديثه.

كان ذلك شاغل الباحث عندما فكر في طرح هذا المجال تحت مجهر

البحث. شغلته كتابة عدد من اللغات الافريقية؛ تزيد في بعض التقديرات علي العشرين بالحرف العربي، نتيجة التفاعل التاريخي بين الأفارقة والعرب، أو قل العرب الأفارقة؛ حيث معظم "العرب" على الأرض الأفريقية؛ تفاعل أدي إلي أشكال من التثاقف، والتبادل، والاندماج في فترات من التاريخ الوسيط والحديث وصل بهم جميعا إلي هذا الحضور المشترك في العالم. ويري الباحث أن انتشار ساحات اللغات الأفريقية وحضورها في التاريخ؛ بل وفي الواقع الراهن؛ هو شهادة في حد ذاته علي فاعلية وجود الممالك والدول الافريقية فى التاريخ الحديث من جهة، وقدرتها علي التفاعل وعدم صدقية فرض الثقافة العربية علي ثقافات هذه الشعوب من جهة أخري.

ويمكننى هنا القول أن مسيرة اهتمامى بهذا البحث جديرة أن تعبر عن حدود مكانة الموضوع فى الثقافات العربية والأفريقية حتى ظهرت فى أول منتج لهذا التفاعل بصدور المجلد الأول من كتاب تراث مخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربى "العجمى" للكاتب وذلك نتيجة تعاون مع المعهد الثقافي الأفريقي العربي في باماكو، والتابع للاتحاد الأفريقي والجامعة العربية، تعبيراً عن الاهتمام بتفاعل التراث الأفريقي والعربي، لغة وأدبا وفنا وعلوما اجتماعية وطبيعية. لكن الواجب يقتضي أولا أن أشير إلي الحوار المستمر والخصب علي مدي أكثر من ربع قرن، بين الباحث وعدد كبير من المثقفين الأفارقة والعرب، وكان أخص وأعمق تلك الحوارات مع عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا العربية والأفريقية؛ الراحل محيي الدين صابر، المدير العام الأسبق للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (أليكسو) حول البعد الثقافي للعلاقات العربية الأفريقية، سواء فترة وجود الباحث بصحبة الدكتور محيي الدين صابر في تونس في إطار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٩٨٢ ــ ١٩٨٦) أو من خلال تعاونهما التطوعي والأخوي بعد ترك العالم العظيم لإدارة المنظمة، وانشغالهما معا بتأسيس مجموعة عربية أفريقية للعناية بالتراث الأفريقي من المخطوطات المكتوبة بالحرف العربي (العجمي) عام ١٩٩٨/٢٠٠٠، وبهدف جمعه ودراسته ونشره، إزاء، اتفاقهما في التحليل عن أهمية هذا التراث في التعرف علي التاريخ الثقافي الأفريقي وملاحظتهما المشتركة عن توقف كثير من الجهود العربية عند جمع تراث المخطوطات "العربية" أو الإسلامية فقط، وسواء كتبها عرب أو أفارقة؛ أي قصر الاقتراب من التراث الأفريقي علي ما كتب منه باللغة العربية وحدها؛ وإن لم يمنع ذلك بعض جهود حديثة للمنظمة العربية (أليكسو) أو الإسلامية (إيسيسكو) لتيسير كتابة بعض اللغات الافريقية

بالحرف العربي دون أن يمتد الجهد إلي جمع ودراسة أصولها في التراث المكتوب الذي يسمي في مواقع أفريقية عديدة "بالعجمي". لم تكن القضية هي مجرد تجسيد الاهتمام أو الجهد المشترك لبعض المهتمين بهذا التراث، كانت هذه المسائل موضع نقاش واسع في أنحاء مختلفة من القارة الأفريقية؛ تبدأ بمعارك كتابة اللغات الوطنية مثل الصومالية أو السواحيلية بالحرف العربي أو اللاتيني، وتمر بالجدل حول قيمة ما كتب باللغات الأفريقية بالحرف العربي (العجمي) من الناحية التاريخية أو الاجتماعية.

وتشكل عناصر الجدل في هذا المجال مرجعية أساسية للحوار حول قضية هذا التراث "العجمي": نوجزه في الآتي:

أولا: أن تراث الشعوب إنما يتعلق بجذور هويتها، ومواقعها في التاريخ، وأن وعي الذات في الحاضر لايمكن أن يقوم علي نفي مسبق لهذا التراث وفق أي تبرير، وأن الحاضر نفسه يفسِّر الماضي أو يُفسَّر به.

ثانيا: أن التراث ليس بالضرورة قوة قهر للحاضر حين نستعيده ونستحضره، ومن ثم فإن اللغة العربية لدي الشعوب الأفريقية غير الناطقة بها؛ ليست مصدرا وحيدا لتاريخها؛ كما أن بداية كتابة التراث الأفريقي بالحرف العربى لا تعني أن هذه الكتابة ملزمة للاستمرار إلا وفق خيارات **الشعوب ومخططاتها الوطنية.**

ثالثا: أن ثمة قضية تفرض نفسها في الواقع الأفريقي وتراثه حول مشروع التحديث ومعايشة الحداثة الأفريقية، وعن طبيعة التعليم المتاح، في ظل قضية الصراع بين التقليدي والحديث. وإن كانت اللغة العربية أو الكتابة بالحرف العربي قد ارتبطت بالتقليدي والفئات الاجتماعية التي تحمل هذا التراث وهي الأوسع بين الجماهير الأفريقية التي عرفته، فإن قياس الحداثة على مستوي "محو الأمية" أو درجة التعلم والمعرفة وفق معيار معرفة اللغة الأوربية للمستعمر وحدها أو حتى المكتوب بالحرف اللاتيني من اللغة الأفريقية وحده، إنما يضع قضية التعليم كلها فى أفريقيا وما يدور حول "المتعلمين" وحول الحداثة ومتطلبات التحديث والعولمة موضع الجدل. وهناك دليل بسيط سجله الباحث أثناء عمله في هذا المجال عبر معرفته كيف استعان سياسيون ونشطاء حقوق الإنسان ومثقفون بالكتابة بالعجمي أي بالحرف العربي ليصلوا بدعواتهم لأوسع الجماهير في بلادهم. وقد عاينت ذلك في السنغال وجامبيا

ونيجيريا علي سبيل المثال ممثلاً في صحف محلية ولافتات حقوقية... الخ.

رابعا: هناك قضية حجم المحفوظ من التراث المكتوب بالحرف العربي (العجمي) ومدي الاعتداد به كتراث للتاريخ الاجتماعي لشعب من شعوب القارة. وقد أثبتت تجربة الباحث في جمع المخطوطات عدم توفر الكثير من هذه المخطوطات بالفعل في "المصادر الرسمية القائمة" حتي الآن، أي في متناول المؤسسات. لكن ذلك لايعني عدم توفره في الواقع. بل إن معظم الشهادات تشير إلي ضرورة العناية بجمع جدي لهذا التراث الذي أثر في حجم وجوده الرسمي عوامل لم يدرس الكثير منها؛ حول عدم اهتمام الأنثروبولوجيين الاستعماريين به أو التأكيد أكثر علي المخطوط بالعربية فقط لكثافته ومهمته الدينية الأبرز في مجتمعات محافظة..إلخ.

خامسا: ثمة من ردد أن تجاهله لهذا التراث والعزوف عنه كان بسبب إغراق المتوفر منه في التعبير الديني أو الطقوسي تارة، أو لسذاجة التعبير الثقافي في محتواه تارة أخري؛ ومن ثم عدم قيمته العلمية التاريخية أو الاجتماعية ــ إلخ، وهي حجة غير منهجية لا تليق بالتقييم الحديث لعناصر التراث الشعبي والرواية الشعبية من جهة، أو أهمية التراث المكتوب في دراسة تطور اللغة نفسها، كما أنها لا تقدر معني ارتباط الأدبيات الإسلامية إن وجدت بالعجمى فى مجالات فقه وتشريع وتأريخ بكافة مناحي الحياة الاجتماعية اليومية للمسلم من جهة ثالثة، ومن ثم شمولية دلالة التراث المكتوب حول أي من هذه الجوانب "بالعجمى" عندما تكون الدراسة جادة ومخلصة.

سادسا: يرد في هذا الجدل أيضا أن كبار الكتاب الأفارقة التاريخيين في مناطق انتشار اللغات الأفريقية المعروفة وذات التراث كالفولانية والماندنج والهوسا والسواحيلية ــ إلخ من أمثال أحمد بابا التنبكتي وعبدالرحمن السعدي ومحمود كعت بل وعثمان دان فوديو.. إلخ، لم يكتبوا أعمالهم المعروفة باللغة الافريقية بالحرف العربي، وإنما كتبوا بالعربية، مباشرة ومن ثم لم يُسجل تراث علمي معترف به بهذه اللغات في فترة التدوين الأساسية، ولذا لم يهتم أحد بمتابعة هذا التراث لا من الجانب العربي ولا الأوروبي. لكن هذا القول يتجاهل أمرين: أن كثيرا من النصوص، ومنها ما سجلناه فى البحث، ارتبط بالتأريخ لحركة الجهاد في مقاومة الاستعمار، أو مقاومة تحريف

الدين أو الخروج عليه كأداة تماسك اجتماعي في فترات ضعف الممالك الإسلامية الأفريقية والعربية علي السواء؛ ومن الطبيعي تجاهل الإدارة الكولونيالية لهذا "التراث"، اكتفاء بالمصادر العربية ذات الطابع الاستكشافي (كتب الرحلات) التي ترجم منها الكثير خلال التوسع الاستعماري. لمصلحتهم المباشرة فيه وقد كان ذلك متوقعا من قبل الإدارة الاستعمارية التي ترتب للإدماج في الثقافة الأوربية، بما يقتضيه ذلك من عمليات نفي "الثقافات الأخري"، أوربطها في أحسن الأحوال بعمليات التحديث عن طريق الكتابة بالحرف اللاتيني.

وقد عاد اهتمام أحدث بتراث هذه الثقافات واللغات من قبل الأنثروبولوجيا الكولونيالية مع تطور مناهجها الوظيفية والبنيوية؛ وكان المنطلق أن "النصوص الأفريقية" المحلية تساعد علي تفهم "نظم التفكير" "وأنساق الحياة الاجتماعية" التقليدية عند هذه الشعوب المطلوب إدارتها بقدر أكبر من السياسة والسلاسة، وفق مفهوم خاص للتحديث والإدماج. ومن هنا كان حفظ النصوص الشفاهية الأحدث وليس جمع القديم التراثي منها. ومع ذلك فإن قراءة الأدبيات الأحدث تكشف عن عودة ملفتة لتجاهل ذكر هذا التراث بعدما استقرت السياسات الوطنية الثقافية علي الكتابة بالحرف اللاتيني نتيجة التأثير المبكر للإدارة الاستعمارية.

إطار تطور الاهتمام بمخطوطات "العجمي" :

يستطيع الباحث أن يلحظ ضعف الاهتمام بمخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربي (العجمي) منذ وقت مبكر رغم أهميتها للتأريخ الاجتماعي الأفريقي ودلالاتها بالنسبة للغويات الأفريقية واتساع فضاءاتها علي مستوي القارة بقدر انتشار نصوصها. ولايمكننا هنا أن نرصد تاريخا خاصا للاهتمام بمخطوطات "العجمي" حتي الآن رغم اتساع مساحة الاهتمام باللغات الأفريقية نفسها. وقد يساعد رصد هذا الاهتمام أو نشاط متاحف الثقافات الوطنية في التعرف على درجة الاهتمام بهذا التراث، وإن كان ذلك ليس المهمة التي يضطلع بها هذا البحث.

لاشك أن الإدارات الاستعمارية قد اهتمت ببعض الجوانب الانثروبولوجية والفولكلوريات التي تخص إدارة شعوب المستعمرات، لكن في إطار ما عرف بأفريقيا "الفرنكفونية" أو "الأنجلوفونية".. إلخ بل إن "الإدارات الوطنية" أبدت بعض الاهتمام الأكثر تقدما بعد الاستقلال مفهوما وتقييما، وشمل ذلك المخطوطات العربية وبعض نصوص "العجمي"، لكن ذلك لم يكشف عن حجم

هذه الأخيرة فيما سجل من فهارس indexes لمجمل المخطوطات. وقد لمس الباحث ذلك بنفسه أثناء جولاته خلال عدة عقود في العواصم الأفريقية المختلفة، وكانت نتيجة البحث العام إحساس بضآلة مخطوطات "العجمي" بشكل ملفت نتيجة ما أشرنا إليه قبلا عن موقف حملة هذا التراث وتحفظهم علي تسليمه "للأغراب" أو استغلاله في السحر والعلاج، أو الاتجار به بالنسبة "للأجانب". وقد عاد الباحث وتأكد من هذه النتيجة في ردود وردت إليه في مرحلة الاستطلاع للحصول علي بعض هذه المخطوطات مع بداية مشروعنا هذا عام، ٢٠٠٣ من قبل مسئولي المعهد الأساسي لأفريقيا السوداء بداكار IFAN أو المتحف الوطني بزنجبار أو مكتبة المخطوطات بمعهد الدراسات الأفريقية بجامعة غانا أو المكتبة الوطنية في باريس، معتذرين تارة بندرتها، وأخري بعدم توفر العارفين بها لإمكان تصنيفها. بل إن رصد ماورد من عناوينها في تسجيل شامل لمخطوطات مكتبة أحمد بابا قامت به دار الفرقان العربية بلندن (١٩٩٨) لم يذكر منها إلا عددا محدودا جدا بين حوالي تسعة آلاف مخطوط بالعربية. ومع ذلك، فإن حجم الاهتمام القائم بهذا الموضوع بين الجماعة العلمية في نيجيريا من إبادان حتي زاريا وسوكوتو وكانو، يوحي بإمكانيات أكبر في هذا الصدد. ويقترب منه الاهتمام القريب في مركز أحمد بابا بتومبوكتو وفي مكتبة "ماما حيدرا" الخاصة هناك بما يوحي بالقدر نفسه من الإحتمالات. وقد ذكر أحد الباحثين الذين تعاونوا معي (د. موموني سيني) أن مكتبة جامعة نيامي بالنيجر بها حوالي أربعة آلاف مخطوطة. وتشير بعض الدراسات الأوربية أحيانا إلي طبيعة الاهتمام في بلدان الشمال الأوروبي بهذا الموضوع؛ فقد ذكر لودفيج مونتي Lmunthe مثلا أنه سجل وجود سبعة آلاف صفحة من مخطوطات اللغة الملجاشية بالحرف العربي في النرويج، وتصدر دراسات "جون هنويك" J.Hunwick (الباحث الانجليزي المعروف بجامعة متشجان حاليا) عن تراث ومجموعات وفيرة في هذا المجال بحكم خبرته في الدراسات الأفريقية الإسلامية.

لابد أن نؤكد هنا أن رصدا لتطورات العناية باللغات الأفريقية وكتابتها سوف يقود بالضرورة إلي معرفة أكثر بمواقع وحجم الاهتمام بمخطوطات هذه اللغات التاريخية أي المكتوبة بالحرف العربي (العجمي). وقد كانت جهود بعض الأوربيين المبكرة في هذا الاتجاه هي التي قدمت بعض النصوص الهامة التي استفدنا من بعضها في كتابى المشار إليه مرجعاً لهذا المقال. نفسه (لودفيج L.Munthe عن الملاجاشية، هايشنز W. Hichens عن السواحيلية، راتراي S.Rattray عن الهوسا).

لكننا نسجل أيضا في بداية رصدنا لأشكال الاهتمام الرسمية، القطرية والدولية والإقليمية، ندرة الإشارات إلي هذا التراث من المخطوطات رغم جدية الاهتمام به كمصدر معرفي لمشكلات اللغات الأفريقية وتراثها المكتوب، علي نحو ما يحدث في بعض كتابات الأنثروبولوجي المعروف "كويسي براه"، ورغم تأكيد المؤرخ الأفريقي الكبير "كي زيربو" - Ki Zerbo وباحثين مرموقين لهذه القيمة في تقديمهم الجزء الأول من "التاريخ العام لأفريقيا" باليونسكو. ويمكن أن تشير هنا لبعض تطورات هذا الاهتمام بما قد يقود توسع البحث فيه إلي نتائج أكثر ايجابية ومنفعة للبحث:-

١- كانت المرحلة الأولي كما ذكرنا هي اهتمام الإدارات الاستعمارية منذ بداية القرن العشرين ببعض هذه المواد والكتب والمخطوطات خلال محاولات كتابة بعض اللغات الأفريقية بالحرف اللاتيني للاستفادة منها في تعامل "الإدارة المحلية" مع أهالي المستعمرة. وعندما وجدت الإدارة البريطانية والفرنسية بل والبرتغالية فائدة استعمال هذه اللغات فإنها اعتمدت رسميا الحرف اللاتيني لبعض هذه اللغات بين عام ١٩١٤ في غربي أفريقيا و١٩٣١ في شرقي أفريقيا مقترنة بظروف الحرب العالمية الأولي وما بين الحربين في السياسات الاستعمارية.

٢- أعقبت موجة الاستقلال الوطني في القارة الأفريقية إثارة قضية اعتماد "اللغة الوطنية" لغة رسمية ومن ثم كتابتها، فاعتمدت السواحيلية "لغة وطنية" في تنزانيا، كما اعتمدت الهوسا بين اللغات الوطنية في نيجيريا، وتعددت صيغة "اللغة الوطنية" إلي جانب "الرسمية" بأنماط مختلفة ولاعتبارات مختلفة في عدد آخر من الدول مثل مالي وغينيا والسنغال، بل ودارت حولها معارك ثقافية في الصومال.. إلخ. وكان الحل في أحيان كثيرة هو اعتماد اللغات الأفريقية في مراحل التعليم الأولي كلغات "وطنية" لتبقي اللغة الأوربية السائدة هي اللغة "الرسمية" في كافة المجالات. وفي كل الأحوال كانت الكتابة بالحرف اللاتيني.

٣- وفي إطار هذا الاهتمام بالثقافة الوطنية عقب الاستقلال بدأت العناية في بعض بلدان غربي وشرقي أفريقيا بجمع تراث اللغات الوطنية من المخطوطات العربية والعجمي باعتباره تراثا وطنيا، ويذكر في هذا الصدد دور جامعات شمال نيجيريا في إطار مشروع كتابة تاريخ الشمال النيجيري في زاريا وسوكوتو، بل وجامعة إبادان Ibadan

في الجنوب. كما عرف جهد المعهد الأساسي لأفريقيا السوداء IFAN في داكار برعاية الراحل شيخ أنتا ديوب. كما تكرر الجهد في النيجر برعاية السياسي "بوبوهاما" والباحث السياسي هامباتي با Hambate Ba حتي تأسس مركز أحمد بابا في تومبوكتو بمالي، ومعهد Eacrotanal في زنجبار (تنزانيا) ومكتبة معهد الدراسات الأفريقية بجامعة غانا (ليجون) وجامعة مدغشقر بأنتاناناريفو. وساعدت مكتبات وطنية في دول الشمال الأفريقي بين شنقيط والرباط والخرطوم والقاهرة في جمع أعمال عربية وأفريقية معروفة أخري.

٤- في الإطار العالمي والإقليمي: انتقل الاهتمام باللغات الأفريقية بعد موجة الاستقلال من إطاره القطري إلي الإطار العالمي عبر اليونسكو ومنظمة الوحدة الأفريقية. وربطت كثير من المؤسسات العلمية الأوربية والأمريكية نشاطها بهذا الاهتمام العالمي نفسه.

وقد بدأ الأمر باجتماعات لخبراء أفارقة في إطار اليونسكو في أبيدجان (ساحل العاج) ثم في إبادان (نيجيريا) عام ١٩٦٤ للبحث في وضع "أبجدية" للغات الوطنية الأفريقية. واعتمدت هذه الاجتماعات الأولية علي مذكرة تأسيسية للمعهد الدولي للغات الأفريقية في لندن عام ١٩٣٠ حول أبجدية اللغات الأفريقية وطريقه كتابتها (ارتوغرافيا)، بما يعني الإشارة إلي الحرف اللاتيني "وتراثه". ولا تشير المذكرة بأي شكل إلي الأبجدية العربية التي كانت ــ وما زالت ــ تكتب بها هذه اللغات. ثم دعا اليونسكو إلي مؤتمر عام في باماكو (مالي) فبراير ١٩٦٦ــ أصبح شهيرا في تاريخ العناية باللغات الأفريقية، تحت شعار: "توحيد أبجدية "اللغات الوطنية"، ويقصد أيضا الحرف اللاتيني. ولم يشر تقرير هذا المؤتمر العام إلي موروث هذه اللغات من المواد المكتوبة أو يعالج مشاكل الكتابة العربية التي استعملتها هذه الشعوب لعدة قرون.

وقد أعقب ذلك عقد حوالي عشرين مؤتمرا أو حلقة نقاش، وأعدت مشروعات عملية لبعض لغات القارة في إطار اليونسكو (مثل السواحيلية والهوسا...). آخرها في "باماكو"عام ٢٠٠٢ مرورا بأكرا وهراري وأسمرة.. وحيث كان مؤتمر "باماكو" قد عالج مشاكل ست لغات فقط (الماندنج ــ الفولانية ــ التماشيقية ــ السونغاي ــ الهوسا ــ الكانوري) فقد ركّزت الاجتماعات الأخيرة علي معالجة الآداب الحديثة ومشاكل الكتابة بالحرف اللاتيني لمعظم لغات القارة. وفي أكثر من موقع من تقارير هذه المؤتمرات اعتمد التراث الشفوي oral Tradition بالأساس مصدرا لتسجيل النصوص

الواجب دراستها، أو التي تعتبر مصدرا لمعرفة المشاكل الصوتية وغيرها.

كان لقيام منظمة الوحدة الأفريقية عام ١٩٦٣ واهتمامها بالجوانب الثقافية للتنمية إلي جانب قضايا تحرير المستعمرات، أن صدر "المانيفيستو الثقافي" عن مهرجان الجزائر الثقافي الأفريقي عام،١٩٦٩ وأعقبه "الميثاق الثقافي الأفريقي" في موريشيس عام ١٩٧٦. وقد أعطت هذه الوثائق اهتماما ملحوظا للغات الوطنية، وكتابتها واستعمالها في التعليم والحياة الثقافية مع التأكيد علي تراثها الشفاهي الذي يتوجب دراسته، ومع عدم التعرض للغات "الرسمية" السائدة في مناطق المستعمرات السابقة.

وفي حدود هذا الالتزام نشأت "مراكز اللغات الأفريقية والتراث الشفوي" تابعة لمنظمة الوحدة الأفريقية في عدد من العواصم بالقارة التي كانت اليونسكو قد بدأت فيها بإنشاء مثل هذه المكاتب المتخصصة. وكان من أبرز هذه المكاتب مكتب النيجر، والجابون وزنجبار وأديس أبابا وكمبالا. وفي حدود المعلومات المحدودة المتوفرة في هذا المجال فإن هذه المكاتب لم يتوفر لها الدعم المالي الكافي لأداء وظائفها إلا في حدود ما توفره دول المقر ــ ومعظمها يعاني مشاكل اقتصادية ــ فلم يصدر عنها محليا ما طمحت منظمة الوحدة الأفريقية لإنجازه في مجال التراث الأفريقي، ومن هنا ظل الموضوع مرتبطا بتحرك اليونسكو في هذا المجال بتمويل الاجتماعات الخاصة به في العواصم الأفريقية.

وعندما تصاعدت موجة التعاون العربي الأفريقي وخاصة في السبعينيات من القرن العشرين، أصبحت مسئولية المؤسسات الثقافية العربية والأفريقية واضحة في هذا المجال، وتشكلت اللجنة الثقافية ضمن لجان التعاون العربي الأفريقي، وقامت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (أليكسو) برئاسة العالم الراحل محيي الدين صابر بدور لاينكر في هذا المجال، فأنشأت المنظمة جهازا خاصا لتنمية الثقافة العربية الإسلامية (١٩٨١). كما كانت الإدارة الثقافية بمنظمة الوحدة الأفريقية هي الطرف الآخر النشط في هذا المجال. وتوصل التعاون بين الطرفين إلي توقيع اتفاقية "المعهد الثقافي الأفريقي العربي" ١٩٨٥ والذي قام مؤخرا في إطار الاتحاد الأفريقي والجامعة العربية في باماكو (٢٠٠٢). وفي إطار نشاط المنظمة العربية عقدت الندوات حول موضوعات الثقافة العربية والأفريقية، ودور العلماء الأفارقة في الثقافة الإسلامية، كما تعددت وفود المنظمة إلي عدد من الدول الأفريقية لدراسة عناصر الثقافة العربية الأفريقية المشتركة ومنها مسألة المخطوطات العربية والأفريقية في بلدان القارة مشرقا ومغربا. وقد كان لي

شرف المشاركة بين عامي ١٩٨٥/١٩٨٢ في وفود المنظمة إلي كينيا ومدغشقر ونيجيريا والسنغال بهدف التعرف علي وضع الثقافة العربية والإسلامية في هذه البلاد، ومنها المخطوطات العربية والأفريقية. وقد توافق نشاط المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والاتحاد الأفريقي في جوانب منه مع نشاط المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسيسكو) في إبداء مظاهر الاهتمام باللغات الأفريقية وتراثها، كما تمثل في الندوات وإصدار الكتيبات التي تعبر بالأساس عن صلتها الوثيقة باللغة العربية، بما في ذلك محاولة وضع قواميس مشتركة مع العربية لإمكان إعادة التعليم الديني بها مستفيدة من استعمال الحرف العربي وتيسيراته التي قدمتها المنظمة (آلات كاتبة...). ويعتبر ذلك استمرارا لجهود سابقة في هذا المجال كانت قد تحمست لها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وقد كنا نود أن تكون أنظار المنظمتين العربية والإسلامية متجهة إلي زخم "الحداثة" التي ارتبط بها المثقف الأفريقي الذي صار يرتبط باللغات الأوربية والكتابة بالحرف اللاتيني وحده، مما يتطلب تنسيق العلاقة بتراث لغته السابق خاصة وأن هناك اتجاهات تحديثية أيضا ربطت جهودها ومازالت بتحديث اللغات الوطنية وتراثها المكتوب بالحرف العربي (الهوسا في شمال نيجيريا). وقد عاينت بنفسي صحفا في الشمال النيجيريFajiri تكتب الهوسا المعاصرة بالحرف العربي، وكذلك بعض اصدارات دار نشر Gaskiya "جاسكيا" الشهيرة، كما عرفت الاستاذ الراحل شيخ أنتا ديوب وهو يصدر صحيفة حزبه "تخاو Taxaw" باللغة الولوفية في داكار متضمنة صفحات بالحرف العربي وذلك في الثمانينيات من القرن العشرين، لتصل لأوسع الجماهير. ويقوم معهد حقوق الإنسان الأفريقي في بانجول (جامبيا) بإصدار بعض ملصقاته بلغات غرب أفريقيا بالحرف العربي لتيسير حركة التوعية بحقوق الإنسان لدي الجماهير التي لا تعرف الإنجليزية أو الفرنسية.

ويبدو أن اهتمام المجتمع السياسي والمدني بإحياء ذاكرة اللغات الأفريقية قد دفع مستويات سياسية أخري للاهتمام الذي لابد سيشمل مخطوطات "العجمي" بدورها. ففي إطار اهتمام رئيس جمهورية مالي الأسبق "ألفا عمر كوناري" ــ وهو رئيس مفوضية الاتحاد الأفريقي بعد ذلك ــ بدراسة التاريخ الأفريقي كأستاذ سابق له ــ في نفس الوقت الذي وصل فيه الرئيس ثابو مبيكي إلي رئاسة الجمهورية في جنوب أفريقيا ١٩٩٩ واهتمامه ببلورة خطابه الخاص عن "النهضة الأفريقية" ودور عناصر المجتمع المدني في التنمية؛ فقد التقي الرئيسان في صيف عام ٢٠٠١ حول مشروع رئاسي ثنائي

لرعاية "المخطوطات الإسلامية" مشيرين إلي "أهمية هذا التراث القديم (ولعل صفة الإسلامية ستجعله تلقائيا عربيا وعجميا) في التعرف علي مساهمة الأفارقة منذ عشرات القرون في التراث الثقافي الإنساني" وبدا أن اهتمام الرئيسين لا يتعلق فقط بالقيمة الوطنية أو الهوية ولكنه يتعلق أيضا بخطط التنمية، حيث يتوجه خطاب جنوب أفريقيا رسميا إلي تطوير علاقة الثقافة نفسها بالتنمية.

وقد حرك الرئيسان مشروعهما بعد توقيع الاتفاق في أغسطس ٢٠٠٢ وتكوين فريق العمل الخاص بذلك ليصبح من أوائل مشروعات "الاتحاد الأفريقي" الثقافية حيث تم عرضه بالفعل علي المؤتمر الأول للاتحاد في موزمبيق عام ٢٠٠٣.

وفي إطار هذا الاهتمام الثنائي والجماعي برزت اهتمامات أخري ذات نتائج علمية تارة، ونتائج سياسية، تارة أخري. فقد سارع عدد من الباحثين في مالي وجمعية العلماء الإسلامية بالترنسفال (جنوب أفريقيا) إلي عقد ندوة في باماكو أغسطس ٢٠٠٢ تحت عنوان: "طريق الخط" Ink Road أو Chemin de L ancre وهو ما يذكر بطريق الحرير في العلاقات العربية الآسيوية، حيث تدارسوا أوضاع المخطوطات في أنحاء مختلفة من القارة، بل وقدم أحد باحثي جنوب أفريقيا (محمد هارون) بحثا ملفتا عن محاولة مستوطني جنوب أفريقيا من الآسيويين آواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين كتابة لغة "الأفريكانز" الجديدة بالحرف العربي.

وأعقب ذلك تنشيط هذه الفكرة في جامعة داكار حيث عقد قسم التاريخ بها خلال شهر أكتوبر ٢٠٠٤ ندوة عن المخطوطات الأفريقية، ناقشت مناهج جمعها ومكانتها في الثقافات الأفريقية.

من هنا تنتفي فكرة الهيمنة باللغة العربية، ليصبح تراث اللغات الأفريقية بالحرف العربي مصدرا من مصادر ديمقراطية الثقافة، ونفي الأمية المعرفية عن أوسع الجماهير، فضلا عن تنشيط الذاكرة الوطنية لاستعادة ما انقطع من العلاقات والمعارف العربية الأفريقية المشتركة.

ولعل اهتمام معاهد علمية بالجامعات الأفريقية والعربية وخاصة في شمال أفريقيا بهذه القضية الحيوية مما ينشط هذه المعاني جميعا. وهناك الآن حركة تجديد لغة الهوسا وتراثها علي أساس علمي في "كانو" وسوكتو، وتمتد الدراسات اللغوية والتراثية من داكار إلي دار السلام مرورا بباماكو ونيامي ونجامينا. ويتسع الاهتمام إلي جنوب أفريقيا في مراكز حكومية وغير حكومية "كيب تاون". كما أن جامعات القاهرة و"الأزهر" ومحمد الخامس

والخرطوم ترعي أقساما ومعاهد للدراسات اللغوية الأفريقية، وان كان ينقصها الاهتمام بتراثها الأدبي من المخطوطات بما قد يكون عونا لتطوير دور المعهد الثقافي الأفريقي العربي في هذا المجال. وهذا نداء منى موجه للمعهد والمؤسسات الإقليمية العربية والأفريقية لتدارس هذه المسألة بجدية ومتابعة العناية بها ودعمها باللقاءات المشتركة ونشر الأعمال الجامعة لها في كافة المجالات.

كيف يتم البحث فى هذا المجال :

يقوم البحث الذى قمت به علي أساس توفير بعض صور المخطوطات الأفريقية المدونة بالخط العربي والمعروفة تاريخيا وفي الواقع الأفريقي الحالي باسم "العجمي" Ajami؛ وذلك لنضع أمام الباحثين -أفارقة وعرب- وغيرهم نماذج من الانتاج الثقافي لبعض الشعوب الأفريقية من أنحاء مختلفة من القارة في فترات سابقة علي الوجود الاستعماري أو متآنية مع وجوده، بعضها ذو طابع شعبي لكنه مدون مثل قصة جماعة "الأنتيمورو" في مدغشقر، أو قصة شعب الهوسا، وبعضها نصوص لرسائل أو حوارات مع الحكام أو أحكام وفتاوي شرعية ذات طابع اجتماعي، وقد حرص الباحث علي أن ترد هذه النصوص المخطوطة عن طريق شخصيات أكاديمية معروفة في بلادها لتحمل مسئولية مصداقية النص ومصدره كما سجلناه، كما حرص علي أن يقوم المصدر بنفسه أو عن طريقه بنقل المخطوط إلي الحرف اللاتيني وترجمته إلي اللغة الأوربية السائدة، فرنسية أو انجليزية ليمكن لأبناء اللغة المحدثين قراءته. وقمنا من جانبنا فقط بترجمة ذلك إلي العربية من قبل شخصيات مختصة. وفي حالات قليلة توفرت نصوص هامة من كتب علمية معتمدة مثل كتاب "مونتي" عن التراث الملاجاشي العربي، أو كتاب "راتراي" عن فولكلور الهوسا؛ وفي هذه الحالة كان الكتاب متضمنا النص بالحرف اللاتيني وترجمته الفرنسية أو الانجليزية وترجمناه أيضا بمعرفة ذوي ثقة إلي العربية.

وحيث أن الهدف هو تقديم نماذج للإطلاع علي تراث خصب بمضمونه التاريخي والاجتماعي، فإنه لم يكن علي الباحث التدخل كثيرا عند تقديم نصوص كل لغة من اللغات التي توفرت نصوصها، مكتفيا بتعريف الإطار الجغرافي والتاريخي والثقافي العام لهذه اللغة والشعوب المتحدثة بها، دون الدخول في اية معالجة تاريخية أو لغوية أو أدبية أو سوسيولوجية للنص؛ تاركا للباحثين المتخصصين دخول هذا الحقل وفق تخصصاتهم.

وقد لفت نظري من تجربة متابعة الحصول علي هذه النصوص من مدغشقر حتي السنغال وغينيا، شكوي الباحثين من عدم اهتمام أرشيفات الجامعات والمراكز المتخصصة بتصنيف هذه النصوص، أو صعوبة استخراجها من المخازن بالإضافة لندرتها عموما، وعزوف الأهالي الذين يملكون بعضها عن التعاون بسبب عدم الثقة، أو اعتبارها ملكية لمقدس يجب عدم التفريط فيه.

وقد تم في النهاية وخلال عامين من العمل الشاق والمراسلات المكثفة وزيارة العواصم المختلفة أو اللجوء للأصدقاء فيها، الحصول علي أكثر من ستة عشر مخطوطا من هذه المخطوطات في اللغات التالية؛ اخترنا أكثرها ملاءمة لإثبات المضمون الثقافى للمخطوط الأفريقى بالحرف العربى ولذا أشير هنا إلى تمثيلها المناطق من أقصي الشرق إلي غرب القارة كالآتي:-

١ ــ الملجاشية: (١) مخطوط   ٢ ــ السواحيلية: (٣) مخطوطات
٣ ــ الهوسا: (٣) مخطوطات   ٤ ــ الفولانية: (٢) مخطوط
٥ ــ الولوف: (٣) مخطوطات   ٦ ــ الماندنج: (٢) مخطوط
٧ ــ السونغاي: (١) مخطوط   ٨ ــ التماشقية: (١) مخطوط

وسيجد القارئ "النص" بحرفه العربي (العجمي) متبوعا بنسخه بالحرف اللاتيني لكل صفحة علي حدة مقرونة بترجمتها إلي اللغة الأوربية السائدة في منطقة النص ثم يتبع ذلك ترجمتها إلي اللغة العربية.

كما سيجد القارئ أنه قد توفر أكثر من نص في بعض اللغات، بينما اقتصر علي نص واحد في لغات أخري نتيجة ظروف جمع المادة. وقد قام اختيارنا على أن ما توفر لدى من مخطوطات محدودة العدد يكشف وحده عن جوانب هامة من التاريخ السياسي والاجتماعي، أو الجدل حول اللغة نفسها أو النقد الاجتماعي أو أحكام قضائية أو النص الديني البحت.

ويمكننى أن أعرض هنا باختصار من واقع النصوص الموجودة فى الكتاب بعض الملاحظات:-

١- أن أحدها جاء من بين آلاف المخطوطات في النرويج، مثل نصوص الملجاشية العربية التي يذكر لودفيج مونتي أن هناك سبعة الاف صفحة من هذا النوع المسمي "سورابي". كما أن ثمة نص آخر جاء به مسئول إداري في المستعمرات حرص علي تدوينه من شخصيات اجتماعية معروفة مثل قصة شعب الهوسا" التي سجلها "راتراي" وقدمها بدراسة جديرة بالقراءة والمتابعة.

٢- أن بعضها من مكتبات معروفة بغناها بالمخطوطات مثل IFAN أو

مكتب سوكوتو، وهو ثروة قومية في نيجيريا.

٣- وتعبر بعض المخطوطات عن ميل للتأريخ، بنظرة ذات طابع شعبي تعبر عن تصور التاريخ من موقع ورؤية شعبية معينة جديرة بالدراسة (الملاجاش ــ الفولانية ــ الهوسا..إلخ) وفي نفس الوقت هناك نصوص حديثة من صحف محلية من زنجبار (١٩٦٠) أو السنغال (٢٠٠٠) لتكشف عن التعامل الحديث مع كتابة (العجمي).

٤- بعض المخطوطات يكشف عن طبيعة القضايا الاجتماعية المثارة مثل أوضاع الملكية الخاصة (رسائل السنغاي) أو العلاقات الاجتماعية بين المجموعات البشرية (القتال مع المهدي) أو فتاوي بشأن خلافات اجتماعية. وسوف يعني ذلك حصيلة للأنثروبولوجيين وباحثي التاريخ الاجتماعي قد يدفعهم إلي مزيد من العمل في هذا المجال، بديلا لتصورات وأحكام الأنثروبولوجيا الكولونيالية.

المـراجـع :

١ـ التويجري، عبد العزيز بن عثمان (مدير عام الإيسيسكو): مشروع الايسيسكو لكتابة اللغات الأفريقية بالخط العربي ووضع معاجم عربيه لها. ورقة بحثية مقدمة للدورة ٦٩ لمؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة مارس ٢٠٠٣.
* العربية في اللغات الأفريقية ــ وقائع الملتقى العربي الأفريقي ــ داكار أبريل ١٩٨٤ ــ النشر: تونس ١٩٩٢.
٢ـ صابر محيى الدين: قضايا نشر اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية في الخارج ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ــ تونس ١٩٨١.
٨ ــ شعراوي، حلمي (مشارك): ــ
* ــ أوضاع الثقافة العربية والإسلامية في كينيا، أليكسو ــ تونس ١٩٨٢.
* ــ أوضاع الثقافة العربية والإسلامية في نيجيريا أليكسو ــ تونس١٩٨٣.
٩ ــ شعراوي، حلمي: مدغشقر علي خريطة الثقافة العربية ــ مجلة أفريقيا ــ القاهرة ١٩٨٦.
٣ ــ معهد البحوث والدراسات الافريقية: اللغة والثقافة في أفريقيا، أعمال المؤتمر الدولي جامعة القاهرة مارس ٢٠٠١.
٤ ــ ممادو دياني: حول حقيقة التعددية اللغوية مع إبطال مفهوم اللهجات في أفريقيا دراسة فى لغة ماندينكو N`KO(موقع N`KOعلي الانترنت)، وانظر أيضا عن الماندنجية وإنكو المقالات في مؤتمر اللغة والثقافة في أفريقيا (مرجع سابق) باسم" ديان أويلر" D, Oyler ود.صبري سلامة وفودي درامي F. Drame إلخ.

Ahmadu Bello University: Northern History Research Scheme, Vol – 1-4 Zaria 1966- 1977.
-CERMAA: Societés Africaines, Monde Arabe & Culture Islamique publications Langues`O Paris 1980.
-Hichens, W. (ed): Sayyid Abdallah A. Nasir, Al Inkishafi: The Soul Awakening, Nairobi, Oxford University, Press, 1972.
-Hunwick- J. The Study of Muslim Africa In African Studies since 1945 ed: C. Fayfe- longman. London 1976.
-Kane, Ousmane, Intellectuelles non Europhones CODESRIA Dakar 2003.
-Mazrui Alamin M. and Ibrahim Noor Shariff, the Swahili: Idiom and Identity of An African People, Africa World Press, Inc, Trenton, NJ, 1994.
-Munthe Ludvig: La Tradition Arabico- Malgache, Vue A Travers le Manuscrit A- 6 D Oslo Et D`Autres Manuscrits Disponibles,

Conseil Norvegie de la Recherche Scientifique, 1989.
-OAU Bureau of Languages, Reconsideration of African Linguistic Policies (Reports) Kampala Uganda, 1980.
-Prah Kwesi: African Languages for Mass Education of Africans (Zed) Bonn 1995.
-Rattray, Sutherland, Hausa Folk- Lore: Customs, Proverbs, ETC.., Negro Universities Press, New York, 1969, Vol. 1.
-Robinson, Charles H. D.D., Hausa Grammar, with Exercises, Readings, And Vocabularies, and Specimens of Hausa Script., London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, LTD - 1942.
-UNESCO general History of Africa vol: (I) ed: Ki -Zerbo, Jeune Afrique- Paris- 1982.
-UNESCO,- African Languages: Proceedings of the meeting of experts on the use of the regional or subregional African Languages as media of culture and communication with the continent, Bamako (Mali), 18-22 June 1979.
-UNESCO. African Languages: Proceedings of the meeting of experts on the transcription and harmonization of African languages, Niamey (Niger), 17-21 July 1978.

القسم الثانى

عن الاجتهادات

١- وليم ديبُويس:
تأسيس الوحدة الأفريقية

تقديم :

وليم إدوارد بورجهارت ديبُويس W.E. B. DuBois*، أفروأمريكى من أصول أفريقية فرنسية، ولد فى بارنجتون- ماساشوسيتس شرق الولايات المتحدة الأمريكية فى ٢٣ فبراير ١٨٦٨، وتوفى فى أكرا- غانا يوم ٢٧ أغسطس ١٩٦٣-. عاش أكثر من خمسة وتسعين عاما، دارسا وأستاذا فى العلوم الإنسانية؛ الفلسفة والتاريخ والاجتماع، وناشطا فى مجال تحرير الإنسان والشعوب الملونة، ومفكرا ورائدا سياسيا لحركة تحرير الزنوج الأمريكية، وحركة الوحدة- أو الجامعة- الأفريقية Pan Africanism. وهو الذى أعلن فى أول مؤتمر تأسيسى لحركة الجامعة الأفريقية عام ١٩٠٠ "أن القرن العشرين سيكون هو قرن "حاجز اللون"؛ وأكد ذلك فى عمله الفكرى والأدبى طوال حياته؛ حيث كان من أهمها كتاب "روح الشعب الأسود" عام ١٩٠٣ .

كتب أكثر من عشرين كتابا لكن أعماله الكاملة نشرت فى ٣٨ مجلدا بجامعة ماساشوسيتس حتى ١٩٨٦ وطبعت بعض أعماله أكثر من عشرين طبعة، كما طبعت مراسلاته فى ثلاثة مجلدات. وضمت الأعمال الكاملة كتبه ومقالاته خاصة فى مجلة "كرايزس Crisis- الأزمة" التى رأس تحريرها لحوالى ربع قرن ابتداء من عام ١٩١٠ .

أقامت حكومة غانا مركزا تذكاريا باسمه فى أكرا عام ١٩٨٦، كما انشأت جامعة ماساشوسيتس "مؤسسة ديبًويس" فى نفس العام برئاسة ابنه بالتبنى "ديفيد جراهام ديبُويس". وأسست جامعة هارفارد مركزا باسمه للدراسات الأفريقية، كما تحتفى به المنظمات الأفروأمريكية فى شهر فبراير الذى ولد فيه "ديبويس" ضمن شهر تاريخ السود Black History الذى يقام فيه عدد من الأنشطة العلمية والثقافية حول الدراسات والتطورات الأفرو أمريكية والأفريقية. وقد رعت زوجته شيرلى جراهام ديبويس تراثه وكتبت عنه كتابات كثيرة أهمها "يومه الممتد"His Day Is Marching on وذلك خلال جولاتها بين أمريكا والاتحاد السوفيتى والصين. وقد زار "ديبُويس" مصر أثناء مروره إلى أكرا فى شتاء ١٩٦٢ واستقرت شيرلى جراهام بها لفترات بين ١٩٦٨ وحتى وفاتها ١٩٧٧ اعتزازا بحب ديبويس الخاص لمهد الحضارة الأفريقية، كما بدا تعبيره عن ذلك فى "روح الشعب الاسود"

سنة١٩٠٣ حتى كتابته عنها تحية لمعركتها مع الاستعمار في قصيدة له عن معركة السويس ١٩٥٦ .

رغم ذلك كله لم يحظ "ديبويس" بقدر كاف من التعريف به فى الثقافة العربية بما يتناسب مع دوره فى الحياة الثقافية والسياسية الأفريقية، لكن تظل أقرب مصادر التعريف به ما كتبه د. عبد الملك عودة عنه ضمن كتابه عن "فكرة الوحدة الأفريقية" عام ١٩٦٥، والترجمة التى قام بها الأستاذ فاروق عبد القادر وراجعها د. محمد أنيس لكتاب "صدر بالعربية عام ١٩٦٥ أيضا باسم "وليم إدوارد دوبوا" لمؤلفه إليوت ردفيك، ثم كتب حلمى شعراوى عن دوره فى مؤتمرات الجامعة الأفريقية ضمن كتاب "أفريقيا قضايا التحرر والتنمية" ١٩٨١"، ثم ترجمة إبراهيم منصور لدراسة ديفيد ديبويس عن "تراث ديبوا يتعرض للهجوم" التى نشرتها مجلة "أفريقيا" غير الدورية عدد ٢ إصدار دار المستقبل العربى ١٩٨٨ ولا تسجل قوائم الرسائل الجامعية فى مصر فى حدود معرفتى دراسة خاصة عنه حتى نهاية القرن العشرين!

لا تكفى بضعة صفحات للتعريف بحصاد شخصية بحجم "ديبويس" وانتاجه الفكرى وتأثيره فى الحياة الثقافية والسياسية على مدى قرن من الزمان هى فترة حياته الممتدة بين قرنين من أخصب قرون التاريخ، وعلى اتساع قارتين هما أمريكا وأفريقيا. لكن يمكن المجازفة فقط إذا صار الهدف هو التعرف على الملامح العامة لهذه الحياة الغنية من نواح محددة قد يقترب بها القارئ من تلك الشخصية من حيث:

١- تكوين "ديبويس" ودوره داخل مجتمع الزنوج فى أمريكا.
٢- رحلته مع حركة الوحدة الأفريقية.
٣- ديبويس فى أفريقيا.

أولا: تكوينه ورحلته داخل مجتمع الزنوج :

كان "ديبويس" يقول بعد تجربته فى الجنوب الأمريكى أنه اكتشف أنه ليس أمريكيا ولكنه "زنجى"، ذلك أن حياته فى الواقع إنما كانت بين "المسألة الزنجية" فى أمريكا من جهة وحركة تحرير الشعوب الأفريقية التى انبعثت لحد كبير بين الزنوج خارج القارة من جهة أخرى حتى بلورتها حركة النضال الوطنى على أراضيها. وتوحى طبيعة تطوره صبيا ثم شابا وشيخا وكهلا على مدى حوالى القرن بطبيعة اختياراته ومصداقية شعاراته. فهو من أم من وسط الرقيق الذين هُجّروا من بين "بانتو" الجنوب الأفريقى إلى الأراضى الأمريكية؛ عبيدا للهولنديين فى قرية جريت بارنجتون قرب ماساشوسيتس حتى تزوجت "ألبرث

ديبويس"– نازحا فرنسيا مخلطا بدوره جاء من هاييتي واشتغل بالتجارة البسيطة في ولاية ماسا شوسيتس. وليست هذه الجولة في أصوله وحدها هي جوهر العلاقة، ذلك أن رحلة عمره بين مولده عام ١٨٦٨ أي عقب الحرب الأهلية الأمريكية وإعلان وثيقة تحرير الرقيق ١٨٦٣ وبين وفاته عام ١٩٦٣ عشية المسيرة الكبرى لحركة الحقوق المدنية الأمريكية في اتجاه واشنطن، وعقب قيام منظمة الوحدة الأفريقية في أديس أبابا؛ إنما تكشف عن مساحة العذابات والآمال والإنجازات التي عاشها "ديبويس"، كما أنها تثير قدرا من الأسئلة التي تغطي بعض إجاباتها الكثير عن طبيعة حركة تحرير زنوج أمريكا، بل والحركة الوطنية والاجتماعية على المستوى العالمي من حول قضية تحرير زنوج أمريكا والشعوب الأفريقية.

ففي أمريكا عاش ديبُويس مطلع حياته في جوهادئ، علمه التأمل والتفكير في منطقة ليست عنصرية تماما مثل ماساشوسيتس، ولكن جولته في الحزام الأسود (جورجيا) ثم تعليمه الجامعي الأول في جامعة "فيسك" التي كانت تسمح بتعليم "الملونين" في الجنوب مما وضعه أمام أقسى مظاهر التفرقة العنصرية ضد الزنوج خلال السنوات الثلاث التي قضاها هناك (١٨٨٥/٨٨) وهو ما عبر عنه بمرارة شديدة في كتابه "روح الشعب الأسود" عام ١٩٠٣ثم كتاب "الزنجي" عام ١٩١٥ . و(كان عدد الزنوج حوالي عشرة ملايين من ٧٥ مليون نسمة تقريبا في أمريكا في ذلك الوقت حسب روايته) ولعله لهذا السبب برز ميله وتأكيده على الدراسة العلمية لواقع الزنوح أولا؛ كما اتخذ موقفا مبدئيا حول الحل عن طريق "التسييس" لقضيتهم وليس غير ذلك.

قفز في المجال العلمي قفزة كبيرة حين جمعت له الكنائس الزنجية في الجنوب نفقات سفره إلى هارفارد لحصوله على منحة دراسية هناك بسبب تفوقه، فدرس الفلسفة ثم التاريخ، كما تدارس بعضا من العلوم الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، بل وارسلته هارفارد سنة ١٨٩١ إلى ألمانيا لعامين التقى خلالها بكبار علماء الاجتماع وفي مقدمتهم ماكس فيبر. ومنذ اللحظة الأولى كان اهتمامه بالدراسة الاجتماعية لأحوال الزنوج. وأعد رسالته للدكتوراه في هارفارد حول "القضاء على القهر في تجارة الرقيق الأفريقي بأمريكا" وهي التي اعتبرتها هارفارد الأولى في سلسلة دراساتها في التاريخ (١٨٩٦). وحين انتقل للتدريس في جامعة بنسلفانيا عام ١٨٩٦ أشرف على برنامج دراسي حول "النظام الاجتماعي بين السود" أخرجه في عمل بحثي أيضا باسم "زنوج فيلا دلفيا" (١٨٩٩) يعتبر من الدراسات السوسيولوجية الأولى والأساسية حتى الآن عن زنوج الولايات المتحدة. واستمر اهتمامه العلمي على هذا المستوى حتى

أسس أول قسم لعلم الاجتماع فى الولايات المتحدة بجامعة أتلانتا - جورجيا حيث معظم طلبتها من الزنوج. وتبع ذلك اصدار كتاب "اعادة بناء مجتمع السود عام ١٩٣٥ كتحليل اقتصادى اجتماعي للأمة بعد الحرب الأهلية ثم "الجنس الزنجى فى التاريخ والاجتماع" ١٩٣٩ اتبعه بكتاب "غبار الفجر" كجزء من سيرة حياته فى مجتمع التفرقة العنصرية.

إلى جانب كتب "ديبويس" العلمية والفكرية كان له مصدر أساسى آخر للتعبير عن أفكاره فى مجلة "الأزمة crisis" التى ساهم فى تأسيسها عام ١٩١٠ وظلت حتى وسط الثلاثينات تحت إشرافه باعتبارها أداة "الرابطة الوطنية لتقدم الملونين NAACP" فى أمريكا. وقد شهدت هذه المجلة أكبر المعارك الفكرية فى الثقافة الزنجية والأفروأمريكية بالولايات المتحدة.

لم يكن "ديبويس" طوال دراساته عن الواقع الأمريكى، والزنوج من داخله، راضيا عن مجمل الأوضاع فى هذا البلد بسبب سخطه على توجهاته العنصرية التى رآها "ديبويس" متجذرة فيه طالما بقيت تحكمه الرأسمالية، مسببة تجارته فى الرقيق تارة، وحروبه الأهلية تارة أخرى بل ودخوله الحروب العالمية بعد ذلك. وقد اعتبر "ديبويس" هذه الظواهر من نتائج فشل الحضارة الأوربية، وتعبيرا عن الروح الحقيقية للثقافة البيضاء" .. واعتبر المجتمع الأمريكي ابن أوربا المحتضرة (الأزمة ١٩١٥). وقد يكون هذا الرد متأثرا بالأوضاع العنصرية التى عاشها "ديبويس" أول القرن، لكنه ظل يتطور بصيغ أخرى نابعة من فهمه الرئيسى لجريمة الرأسمالية من وراء هذه الأوضاع حتى صار يتحدث بعد الحرب العالمية الثانية عن "تعاظم قوة الاستعمار" ووقوف أمريكا مع أوربا وراء الأزمات العالمية حتى أنه يمكن التنبؤ بحرب عالمية ثالثة تقودها هذه الدول. واعتبر مشروع ماريشال الأمريكى نموذجا للمشروع الاستعمارى، وأن تركيبة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ستجعلها تحت سيطرة الدول الاستعمارية. مكررا أن أمريكا تسكرها القوة، وأنها تقود العالم للجحيم بالاستعمار الجديد وعن طريق نفس أسلوب الاسترقاق القديم الذى دمر العالم من قبل. ولم يكن "ديبويس" هنا يرد علي العنصرية بعنصرية مضادة إزاء تفسيره الاقتصادى السياسى الواضح فى كتاباته. بل إنه رغم تركيزه على مشكلات السود وانطلاقه من آلامهم التى عاشها بنفسه فى الجنوب الأمريكى أثناء دراسته، فإنه كان يتفهم أن الجنس الأسود مجرد جزء من الأجناس الملونة فى العالم والتى لابد أن يكتب لها النصر. وهو لم يكن مجرد أسود فى مواجهة البيض، لأن له الكثير من التعبيرات عن التطور الديمقراطى فى أوربا. وهو القائل عن الديمقراطية "لقد

انقذناها فى فرنسا، وبعون الله ننقذها فى أمريكا... أو نعرف السبب!" وكان ذلك عقب حضوره مؤتمر فرساى مراقبا عام ١٩١٩، ولم يخف "ديبويس" تأثير زيارته للاتحاد السوفيتى فى العشرينات وتطلعه لما يمكن أن تقدمه الاشتراكية من انقاذ للجماعة البشرية من البيض والسود على السواء، وكان التزام ديبويس بالتفسير الطبقى السياسى مصدر تفاؤله الوحيد أمام تشاؤمه من الحركات القومية التى أعلن "لينين" من أجلها "بيان تحرير شعوب الشرق" وفجأة تحول الستالينيون ضدها متهمين إياها بالبرجوازية وعمالة الاستعمار. فابتعد "ديبويس" وصديقه من جزر الهند الغربية جورج باديمور وبدأوا فى تفكير آخر حول "أممية الشعوب الملونة" التى برزت على خريطتها حركة الوحدة أو الجامعة الأفريقية. ورغم أن "باديمور" ذهب بعيدا فى تحولاته عن مكتب الكومنترن فى أوربا خلال الثلاثينات إلى معسكر العداء للشيوعية تقريبا فى "المكتب الأفريقى" بسويسرا ولندن حتى "كتابه عن "الجامعة الأفريقية أو الشيوعية ١٩٥٥" إلا أن "ديبويس" لم يمضى فى هذا الطريق، بل سار الهوينى فى طلب دعم معسكر الاشتراكية لتحرير الشعوب الملونة وخاصة الأفريقية، وشهد إعداده لمؤتمر حركة الجامعة الأفريقية الخامس فى مانشستر ١٩٤٥، وعضويته فى حركة السلام العالمية تقاربا كبيرا مع الشيوعيين واليساريين، كما اقترب من حركات اليسار الأمريكية بأشكال مختلفة- وان ليس عضويا، وظل ملتزما بالتحليلات اليسارية- وان ليس ماركسيا- على المستوى العالمى والأفريقى. وهذا الاخلاص للفكر اليسارى فى مواجهة "الرأسمالية الامبريالية" وفق تحليلاته المختلفة هو الذى جعله عرضه لمحاكمته وفق قانون التخريب المكارثى فى أمريكا فى الخمسينات واتهامه بالعمالة لدولة أجنبية وهو فى الثالثة والثمانين من عمره!

ثانيا: رحلته مع حركة الوحدة الأفريقية :

كان لابد "لديبويس" لكى يدافع عن الزنوج فى الولايات المتحدة من جهة، ويستثير همتهم للنهوض المشترك أو المنفصل من جهة أخرى، ولكى يربط هذه النهضة بحقوق كل الشعوب الملونة أمام الاستعمار والرأسمالية العالمية من جهة ثالثة، ان يثبت للجميع حقائق "الحضور التاريخى" والاجتماعى للشعوب الأفريقية على أرض الاباء، وأن يكشف ضلال مقولة "شعوب بلا تاريخ" التى راجت بين فلاسفة العقلانية الأوربية الحديثة مثل هيجل وغيره بهدف نفى الشعوب غير الأوربية من التاريخ وتأكيد حق الغزو والاحتلال والاستغلال "للبيض" وحدهم. وليس صدفة أن بدأ "ديبويس" مسيرته العلمية

والنضالية معا فى قلب "هارفارد" بالدراسات التاريخية ثم السوسيولوجية لأوضاع الزنوج منذ عام ١٨٩٦ وان يبدأ كشفه عن دور شعوب مصر واثيوبيا فى كتاب "روح الشعب الأسود" عام ١٩٠٣ ؛ ثم يعمق معارفه بأفريقيا وتقديمه لحضاراتها وتنوع ثقافاتها فى كتاب "الزنجى" عام ١٩١٥؛ وفى هذين الكتابين المبكرين تحديدا أكد "ديبويس" أنه لا يمثل "العنصرية المعكوسة" فهو يتحدث عن تراث الزنجى القوى القادم من الماضى السحيق فى اثيوبيا ومصر، وعن معنى ذلك وأثره فى تكوين الكرامة الانسانية واحترام الذات التى هى الحماية الحقيقية للإنسان، ولذا ينشد أن يحققها الزنوج فى أمريكا بعد "إعلان التحرير" لأنه يشعر بسقوط الزنوج هنا مثل سقوط كوكب مصر واثيوبيا من قبل. ثم يعود ديبويس فى "الزنجى" ليكرر أن اللون لم يكن فى ذاته أساس علاقة العبودية، فاليونانيون والرومان استرقوا الأوربيين فترة، وكثر السود فى مصر عبيدا ونبلاء، وشاع الاسترقاق فى مراحل كثيرة بين الشعوب البدائية والملونة، وبعثت الاديان الأمل فى التحرير، ولكن السادة حولوا ذلك لكذبة!. هكذا بدأت نظرة "ديبويس" إنسانية منذ أول القرن. ومن هذا المنطلق كان يكرر بالتمجيد ذكر الصين والهند إلى جانب ذكر أفريقيا؛ لأنه تصور أن الحق لابد أن يكون إلى جانب الأغلبية، وهي فى هذا العالم أغلبية الشعوب الملونة. ومع ذلك كان يرى أن الصراع بين الأجناس لابد أن يكون للخيروليس لمجرد البقاء للاصلح، والتنافس بينها فى إطار إتصال الحضارات وليس القهر. ويمكن أن نشعر فى مراحل كثيرة من فكره كيف قدم "تحالف الملونين" ضد البيض كقوى للتحرر مقابل التفسير الطبقى الضيق، الذى قدمه اليساريون واختلفوا معه بشأنه.

وبين كتاب "روح الشعب الأسود" ١٩٠٣ و"الزنجى" ١٩١٥ وبعد ذلك مقال فى تاريخ وسوسيولوجية الجنس الزنجى ١٩٣٩ ثم "العالم وأفريقيا": دور أفريقيا فى تاريخ العالم ١٩٤٦ عقب الحرب الثانية. كان "ديبويس" يدفع بتفكيره عن الشعوب الأفريقية إلي الساحة الدولية ليمهد لضرورة "حصولها على الحكم الذاتى" (فيما بين الحربين) ثم لتحريرها واستقلالها عقب الحرب ثم لتوحيدها مع حركة الاستقلال منذ الخمسينات. ولم يكن فهمه المبكر "للحضور الأفريقى" دفاعيا أو عنصريا بل كشف عن معرفة بالدراسات التاريخية حول هذه الشعوب بما جعله يكتب فصولا ممتعة عن الثقافات الأفريقية والفنون والصناعات القديمة، والتفاعلات المتبادلة من حضارات زيمبابوى إلى لقاءات البربر والمور بالعرب والاسلام ودور نبته ومروى وإمارة كوش فى وصل مصر بالحضارات الأفريقية، والمحافظة على طابع

الممالك الأفريقية رغم وصول الاسلام غربا وشرقا... حتى دمر كل ذلك وصول الاستعمار الأوربى. ولاشك أن القارئ الحديث سوف يدهش تماما لمعارف ديبويس عن "مناطق أفريقيا الخمس" "وادى النيل - حوض الكونغو ومنطقة البحيرات- بلاد السودان- خليج غينيا ونهر النيجر- جنوب أفريقيا؛ كمناطق تاريخية متصلة ومتفاعلة. وتدفعه هذه الثقافة للحديث عن حضور الزنوج فى ثقافة بين النهرين وبابل القديمة ومبادئ حامورابى، ويعرج على دلالة نفرتارى وعنترة الزنجيين فى الثقافة الفرعونية والعربية (الزنجى) لقد تأثر "ديبويس" كثيرا بفترة دراسته المحدودة فى برلين ١٨٩١ ولكن ذلك فتح له باب العودة لأوربا مع مطلع القرن العشرين فى إطار حركات الجامعة الناهضة فى ذلك الوقت من السلافية للطورانية للاسلامية والعربية وحتى الصهيونية، وقد أعجب ببعض الحريات المتوفرة للزنوج فى فرنسا، وما أن وقعت الحرب العالمية الأولى حتى رأى تناقض استغلال الأفارقة فى الحرب مع تنامى وعيهم بالاستقلالية، وظهور الأدباء والمثقفين بينهم فى علاقة متطورة مع قرنائهم الأوربيين، بل وتأثير الثقافة الأفريقية نفسها فى بعض جوانب الثقافة الأوربية الحديثة والمتحررة... ولعل ذلك هو الذى جعله يرتب مؤتمرات حركة الوحدة الأفريقية فى العواصم الأوربية وليس فى أمريكا، كما جعل خلافه داخل حركة تقدم الملونين NAACP يكثف حول التحرر الكامل من جهة، وطلب اللقاء بحركة التحرر الأفريقية من جهة أخرى، أو دعم استقلال الشعوب الأفريقية وليس مجرد شعار "العودة لأفريقيا" على نحو ما تاجر به أمثال ماركوس جارفى.

ورحلة "ديبويس" محملا بهذا التراث المعرفى عن أهله وعشيرته الزنجية ثم الأفريقية هى التى أثرت بدورها فى وضع حركة الوحدة الأفريقية فى موضعها من التاريخ الأفريقى الحديث كواحدة من أكثر حركات الوحدة- أو الجامعة- تفاعلا. ورغم أنها عانت الكثير من المشاكل فى بنيتها الداخلية منذ إعلان بوادرها عام ١٩٠٠ حتى بدت شعبية ١٩٥٨؛ ثم أعلنت حكوميا على أرض القارة ١٩٦٣؛ فإنها تظل نموذجا لأهمية الدفاع المستمر والملهم عن روحية الشعوب ومن أجل الأفكار الكبيرة فى التاريخ. وقد يبعدنا استعراض "تواريخ" حركة الجامعة الأفريقية وتشابكاتها مع التطور السياسي فى أفريقيا عامة عن صلب حديثنا هنا عن "ديبويس" نفسه صاحب كتاب "روح الشعب الأسود" العلامة البارزة فى تاريخ الفكر الزنجى والأفريقى، وعن الطابع المتميز لحضور ديبويس فى الحركة الأفريقية عموما. وعلى القارئ أن يعود لتفاصيل حركة المؤتمرات الأفريقية خارج القارة وعلى أرضها ليتابع أبعاد تأثيرات

"ديبويس" فى هذه الحركة. وتظل لبعض الأعمال الرئيسية عن حركة الجامعة الأفريقية أهمية خاصة فى عرض جوانب من "ديبويس" وفق وجهات نظر مختلفة. وقد يكون كتاب جورج باديمور G. Pademore عن "الجامعة الأفريقية أو الشيوعية" ١٩٥٥ هوأوثق هذه المصادر مع انحيازه بعيدا عن توجهات "ديبويس" اليسارية، كما أن العمل الجدلى الآخر باشراف الجمعية الأمريكية للثقافة الأفريقية بعنوان Reconsidered pan Africanism سنة ١٩٦٠ له أيضا اعتباره بحكم تعبيره عن نظرة الأفروأمريكيين (الزنوج) من جهة وجمعية الثقافة الأفريقية بقيادة إليون ديوب الفرنكفونية من جهة أخرى، وبين هذا وذاك يقف أهم عمل تحليلى جامع لايمانويل جيس الألمانى عام ١٩٦٨ وترجمته للانجليزية ١٩٧٤ ليقدم أكثر التفاصيل تدقيقا عن حياة "ديبويس". حتى بدأ هجوم الكتابة الأنجلوفونية والفرنكفونية تحت عنوان "الجامعة الأفريقية على يد كولين ليجوم أو فيليب ديكران، والقليل الأفريقى مثل كتاب "الجامعة الأفريقية أو الاستعمار الجديد" للكمرونى أ. مبوينجا..... الخ.

وقد جرت تقييمات كثيرة حول "ديبويس"ودوره فى حركة الجامعة الأفريقية ولذا نوجز هنا فى عجالة معالم مؤتمراتها للقارئ العربى بتركيز على دور ديبويس:

١- **المؤتمر التأسيسى:** عام ١٩٠٠ فى لندن؛ وهو أول تجمع يعلن توحيد حركة الزنوج مع التطلع لمشاركة أبناء أفريقيا القارة. وكان انعقاده فى لندن إشارة أولى بدورها لغلبة تأثير أبناء المستعمرات البريطانية بالخارج على الحركة. كما كان تزعم المحامى سيلفستر وليامز من أبناء ترينيداد (جزر الهند الغربية) إشارة أخرى لنفس المعنى. وتولى "ديبويس" الشاب وقتها سكرتاريته بدور محدود، ولكن المؤتمر فى نفس الوقت كان هو التجمع الذى أعلن فيه "ديبويس" لأول مرة تعبير أن القرن العشرين هو قرن حاجز اللون، كما تحدث عن حقوق الشعوب الأفريقية فى الحكم الذاتى وليس مجرد قضايا الزنوج فى أمريكا.

٢- **المؤتمر الأول للوحدة أو الجامعة الأفريقية :** عام ١٩١٩ فى باريس؛ جمع ممثلى الزنوج فى جزر الانتيل وأمريكا مع أبناء المستعمرات الفرنسية، وقد شارك فيه "ديبويس" بدور أكبر، حيث كان نجمه قد أخذ فى الصعود وهو قادم من أمريكا ليضع جمعية تقدم الملونين ضمن المنظمات المراقبة فى مؤتمر فرساى بعد الحرب

الأولى، وكانت اضطرابات العمال الزنوج فى واشنطن تعيش ما سمى "بالصيف الأحمر" بتأثير العائدين من الحرب ولم يجدوا عملا، كما كان بعض أبناء المستعمرات الفرنسية فى باريس يتطلعون لدور أكبر بعد مساهمة أكثر من ٨٠ الف جندى من السنغال وحدها فى الحرب العالمية، وكوفئ أحد أبناء السنغال "بليزدياني" بترشيحه للبرلمان فاختارته جماعة "ديبويس" لرئاسة المؤتمر، وبهذا بدأت دينامية "ديبويس" فى أوروبا بين عناصر متطلعة أكثر للتحرر، وترفع معه شعار أفريقيا للأفريقيين، فى مقابل الاعتدال "والتعاون" مع البيض بين معظم القيادات الزنجية فى أمريكا.

٣- **المؤتمر الثانى:** ١٩٢١ فى لندن؛ حيث دعا إليه "ديبويس" بنفسه كمنظم رئيسى، فى جو مواجهة لغوغائية "ماركوس جارفى" وشعار "العودة لأفريقيا". وقد تمثل فيه أكثر الطابع الأفريقى حيث كان ثلث الأعضاء تقريبا من أبناء القارة مباشرة، وقد تولى سكرتاريته الفعلية الذى جعلها دائمة لمؤتمرات الوحدة. وأصدر "إعلانا عالميا" عن حقوق الشعوب الأفريقية. ولذا حرص"ديبُويس" على العناصر النشطة فى المستعمرات الفرنسية ودور فرنسا المتقدم فى نظرهم تجاه المستعمرات بعد الحرب، ثم انتقل بجلساته إلى "بروكسل" فى محاولة للتأثير على السياسة الأوربية وخاصة فى الكونغو التى هوجمت سياسة بلجيكا فيها. ثم عاد عقب ذلك إلى باريس مع المجموعة الفرنكفونية المتعاطفة مع "ديبويس".

٤- **المؤتمر الثالث:** عام ١٩٢٣ فى لندن أولا، إلا أن تأثير أبناء أفريقيا فى البرتغال من خلال تنظيم "الرابطة الأفريقية" وتحت ضغط النظام البرتغالى واستعماله نظام السخرة بشكل صارخ جعل منظمى المؤتمر يتجهون لعقد بعض جلساته فى لشبونة. وقد صدر عن المؤتمر ""مانيفستو" جديد عن حقوق الشعوب الأفريقية تحدث عن حقها فى استعمال القوة والسلاح أمام السياسة الاستعمارية التى تتبع نفس الأسلوب، كما تحدث عن أوضاع التفرقة العنصرية فى جنوب أفريقيا وعن الحكم الذاتى والتنمية. وكان "ديبويس" فى تلك السنوات يعمق صلته بالاشتراكيين واليساريين فى أوربا ويبدى اعجابه بالثورة الروسية السوفيتية فازدادت موجه اتهامه بالشيوعية وخاصة من قبل اتباع جارفى.

٥- **المؤتمر الرابع:** ١٩٢٧ فى نيويورك: كان استمرارا للضعف الذى بدأ يصيب الحركة إزاء عدم تغير السياسات الاستعمارية وقوة

الاعتدال فى الجماعة الزنجية بأمريكا من حول "ديبويس". ورغم انهيار حركة جارفى تقريبا وزيارة ديبويس لأفريقيا عام ١٩٢٣ لأول مرة وانتشار مبادئ الحكم الذاتى وتطلع الأفارقة إلى الاستقلالية؛ فإن الخلاف مع حركة الكومنترن والأحزاب الشيوعية كانت أيضا وراء ضعف حركة المؤتمرات الأفريقية. واتهمت الحركة الشيوعية "ديبويس" ومعظم اليسار الأمريكى بأنهم برجوازيين ولا يقدمون التفسير البروليتارى الأممى على رؤيتهم للوضع الخاص فى أمريكا أو عن تحالف الملونين فى العالم. وكان "ديبويس" يقدم شعار يا شعوب المستعمرات والشعوب الملونة.. اتحدوا" على الشعارات الماركسية عن البروليتاريا العالمية التى رأى ديبويس أن ارستقراطيتها تتوحد مع الرأسمالية ضد الشعوب الملونة. ولذا أعلن أيضا مصطلح "الحرب ضد حاجز اللون" وليس الحرب الطبقية.

لعل مما يذكر هنا أن الحركة الشيوعية فى أوربا نظمت عام ١٩٢٧ مؤتمرا هاما فى بروكسل باسم "الرابطة المعادية للامبريالية" جمعت فيها بعض انصار مؤتمرات الوحدة الأفريقية بدون "ديبويس" وعددا من الشخصيات العالمية حتى من غير اليساريين مثل نهرو وأينشتين حيث عالج المؤتمر بعض قضايا العنصرية "والمسألة الزنجية بخط ماركسى لينينى". إلا أن هذا الخلاف مع الخط الوطنى الأفريقى على أنه إطار البرجوازية العالمية أو المحلية قد أحدث انشقاقا طويلا فى الحركات الوطنية استمر لما بعد الحرب العالمية الثانية. ومع ذلك فإن "ديبويس" ظل على صلة طيبة بدوائر الاتحاد السوفيتى وقام بزيارته عام ١٩٢٧ نفسها بل وحد من علاقته بمنظمة تقدم الملونين فى أمريكا حفاظا على خطه "اليسارى الوطنى".

فى تلك الفترة من العشرينات والثلاثينات أيضا تعرف "ديبويس" على "محمد على دوس" المصرى السودانى الوحدوى الأفريقى (١٨٦٧/١٩٤٤)، وكان بينهما تعاطف محدود مصدره إيمان "دوس" مثل "ديبويس" بقضية الشعوب الملونة نظرا لارتباط "دوس" بالشعوب الاسلامية. وبالعثمانيين.. الخ، ولكن "ديبويس" كان يتحفظ على ميول "دوس" نحو "جارفى" وحركته بل ومنهجه احيانا، فظل دوس وصحيفته "الأزمنة الأفريقية والشرق" بعيدا نسبيا عن حركة الجامعة الأفريقية بزعامة "ديبويس".

تأثرت حركة الوحدة الأفريقية أيضا- سلبيا- بعزلة الأفارقة فى باريس سواء فى إطار السياسة الفرنسية المبشرة "بالاندماج"- على وعد بالمساواة العنصرية (بليزندياى)- أو لظهور حركة الزنوجة "النجريتيد" والتيار

"الثقافاتى" عموما بين الشخصيات البارزة من الفرنكفونيين (سيزير- سنغور) وحتى "شيخ آنتا ديوب" الاستقلالى صاحب "الأصل الأفريقى للحضارة الفرعونية".

وبدرجات مختلفة حال ذلك دون تنظيم مؤتمرات الوحدة الأفريقية بعد مؤتمر ١٩٢٧، رغم محاولة ديبويس عقد المؤتمر الخامس فى "تونس" عام ١٩٢٩ ليجمع بين ميله فى عقد أحد مؤتمرات الحركة على أرض أفريقية، ورغبته فى ترضية الفرنكفونيين؛ الأمر الذى حالت دونه السياسة الفرنسية نفسها فى شمال أفريقيا، خاصة وأن العرب من هذه المنطقة فى باريس لم يكونوا بعد قد بلوروا توجهاتهم الاستقلالية عن فرنسا.

٦- **المؤتمر الخامس:** فى مانشستر ١٩٤٥: استعاد هذا المؤتمر كثيرا من عناصر قوة حركة الوحدة الأفريقية وربط مباشرة بين روحيتها وبين حركة التحرر الوطنى فى مختلف مناطق العالم عقب الحرب العالمية الثانية، وقد ترك "ديبويس" هنا هامش الحركة لعناصر الشباب الجدد (باديمور- نكروما- كينياتا- أزيكوى..) أبناء المستعمرات الراغبين فى التحرر، وليس مجرد حصاره وسط "الزنوج" فى أمريكا بعد انعتاقهم الصورى الذى جذبهم للاعتدال مع البيض. وبسبب هذه الروح الشابة والحركية التى بدت فى "إعلان المؤتمر" الذى نشر مشروعه مبكرا، لم يحضر أحد من زنوج أمريكا (الأفرو أمريكيين) تقريبا كما لم يحضره جماعة "الفرنكفونية" والنجريتيد من باريس!

لكن فى المقابل حضره ٢٦ وفدا من أفريقيا نفسها، غربا وشرقا وجنوبا، كما حضرته مجموعات مراقبة من تنظيمات الملونين فى انجلترا وأوربا. وكانت الوفود الأفريقية ممثلة لنقابات عمالية وتنظيمات فلاحية ومثقفين بشكل أساسى. وتضمن جدول أعماله برئاسة "ديبويس" موضوعات عن الامبريالية والسياسات الاستعمارية فى مختلف مناطق القارة حتى الشمال منها رغم غياب ممثليها. كما سيطرت نغمة يسارية على تحليله الطبقى والميل إلى حركة السلام العالمية وان التزم فى أساليب النضال بعدم العنف واتباع أساليب الاضراب والمقاطعة، وأكد المؤتمر اتجاه الحركة الوطنى بشعار "يا شعوب المستعمرات ورعاياها فى العالم... اتحدوا" التزاما بالتحرر الوطنى وتميزا عن الدعوة السابقة "للشعوب الملونة" واختلافا عن دعوة"يا عمال العالم اتحدوا"، وخدمت غلبة الماركسيين الوطنيين فى التخفيف من هجوم الدوائر الشيوعية على المؤتمر خاصة وأن "ديبويس" الأب الروحى لم ينعزل عن حركة السلام العالمى" ولا توقفت ضده المحاولات الأمريكية لعزله.

ثالثا: "ديبويس" فى أفريقيا: انطلق الشباب بعد مانشستر فى حركة النضال الوطنى فى بلادهم حتى قاد معظمهم حركة الاستقلال فيها بل وأصبح معظمهم فى قيادة هذه البلاد كما هو معروف. ورغم ميل معظمهم للاعتدال إيمانا بالتدرج نحو الاستقلال فقد بقيت دعوة الوحدة الأفريقية على أرض القارة مرتبطة باسم "جورج بادمور" وكوامى نكروما بوجه خاص، ولا يحتاج تاريخ الأخير مع هذه الدعوة لمزيد من بيان. لكن نكروما كان طموحا ورومانسيا أو خياليا إلى حد كبير، كما كان أكثر تأثرا بجورج بادمور الذى بدا انتهازيا وإقصائيا بينما ظل "ديبويس" الذى بلغ منتصف الثمانينات عند استقلال غانا ١٩٥٧، محافظا على وقاره العلمى الاشتراكى. وقد دعاه نكروما للاقامة فى غانا، ومنحه كل امكانيات تحقيق حلمه لاصدار الموسوعة الأفريقية، بينما تولى "باديمور" مكتب الشئون الأفريقية لمحاولة الاستمرار فى تفعيل حركة الوحدة الأفريقية من الأرض الجديدة المحررة بقيادة نكروما. وفى إطاره هذا رتب لانعقاد "مؤتمر جميع الشعوب الأفريقية" بأكرا- ديسمبر ١٩٥٨ بعد عقد مؤتمر الحكومات الأفريقية في إبريل من نفس العام. وكان "ديبويس" قد أرهقه المرض فأرسل لمؤتمر الشعوب الأفريقية الذى بداله وكأنه السادس لحركة الوحدة الأفريقية- وإن لم يسمى كذلك رسالة شهيرة قرأتها زوجته شيرلى جراهام امام المؤتمر وكأنها وصيته إلى جيل الوحدة الأفريقية الصاعد، وهى جديرة فى حد ذاتها بالدراسة كرسالة نهاية العمر، وفى اختصار شديد نجمل منها إشاراتها التى تكشف بعض ما أراد "ديبويس" أن يهمس به للشعوب الأفريقية أو بالاحرى لقادتها المجتمعين فى أكرا: فهو يتساءل عن أى طريق تمضى فيه أفريقيا، ليجيب أنه ليس بالقطع فى اتجاه الرأسمالية وانما طريق الاشتراكية. وهو يرى أن ذلك هو الطريق الذى أفاد الاتحاد السوفيتى والصين، وتقترب منه الدول الاسكندنا فيه، وله آثاره فى بريطانيا وفرنسا وحتى فى النيوديل الأمريكى. إنه ليس بالتأكيد تحكم ستين مؤسسة أمريكية رأسمالية فى المجتمع. ثم يصف "ديبويس" وضع القبيلة فى أفريقيا كنموذج بدائى للدولة ولكن الفرد يعتبر حريته من حريتها. ويمنحها جهده ودمه، وهذا ما حدث فى الاتحاد السوفيتى والصين،ويتطلع أن يفعل ذلك الأفارقة. ويحذر بعد ذلك من ارتباط الأفارقة بالبيض الرأسماليين، لأن التحالف ممكن مع البيض بطريقة أخرى على أساس الاشتراكية. فالرأسماليون يستغلون الشعوب فى آسيا والشرق الأوسط وأمريكا الجنوبية، ولا مفر بعد دعوته للتضحية مثل الذين قاتلوا الاستعمار من قبل- أن يتحد الأفارقة تحت شعار الوحدة الأفريقية الاشتراكية...

واعتقد أن دعوته الاشتراكية هذه هى التى حدت من الدعاية الواسعة له بين النظم الأفريقية الجديدة؛ التى قام معظمها على عدم الاصطدام الحاد بالقوى الاستعمارية وتبنى مضمون اجتماعى أكثر اعتدالابعد حصولهم على الاستقلال. وقد ذهب "ديبويس" فى تحديه للنظام الرأسمالى الأمريكى إلى قبوله عضوية الحزب الشيوعى فى أمريكا عام ١٩٦١ بعد أن عزف عن ذلك كثيرا حتى حاكمته المكارثية فى الخمسينات كما رأينا. ولكنه هرب من النظام الأمريكى إلى غانا حيث توفى عام ١٩٦٣.

يشهد الكثيرون أن الدوائر الأكاديمية الأمريكية مثل معظم الدوائر المحافظة الشبيهة خارج القارة لم توفى "ديبويس" حقه من الدراسة والاهتمام وان كانوا قد تأكدوا جميعا من قيمته وثقل تراثه بين المثقفين الأفارقة والحركات الأفريقية المختلفة. بل لقد مات فى نفس الشهر الذى تحركت فيه جموع السود نحو واشنطن فى المسيرة الكبرى الشهيرة للحقوق المدنية. وقد تطلب الأمر بضعة سنوات حتى اعترفت صحيفة أمريكية كبرى مثل "وول ستريت" فى ٢٣ فبراير ١٩٦٨ نقلا عن دراسة للخارجية الأمريكية ان "ديبويس" قد أصبح قبل وفاته بقليل أشهر الشخصيات العامة الأمريكية وأكثرها شعبية فى أوساط المثقفين الأفريقيين". ومن قبل ذلك قال عنه مارتن لوثركينج "إن التاريخ لا يستطيع أن يتجاهل "ديبويس" لأن التاريخ لابد أن يعكس الحقائق... وكان "ديبويس" مكتشفا لا يكل للحقائق الاجتماعية عن شعبه.. وقليلون من فعلوا مثله".

وقد انتبه مثقفو الجماعة الأفرو أمريكية فى الولايات المتحدة عقب ذلك لأهمية اسمه لهم رغم سيادة الاتجاهات المحافظة بينهم، فاعلنوا شهر مولده- فبراير ١٨٦٨- ضمن حيثيات كون فبراير شهرا "للتاريخ السود" Black History يحتفى به سنويا فى انحاء الولايات المتحدة كما قررت جامعة هارفارد إقامة قسم للدراسات الأفريقية باسم "ديبويس" عام ١٩٦٩ واشترت جامعة ماساشوسيتس كل أعماله وطبعتها فى ٣٨ مجلدا كما تبنت إقامة مؤسسة "ديبويس" فى إطارها لرعاية تراثه، أما على المستوى الأفريقى... فقد كان لسقوط نظام نكروما فى فبراير ١٩٦٦ أثره فى السكوت عن تراث ديبويس ومشروعه للموسوعة الأفريقية حتى تبنتها حكومة "رولنجز" فى السبعينيات واصدرت منها أعدادا محدودة لا تذكر كثيرا على المستوى الأفريقى.

والآن .. ها نحن فى القاهرة، نعودلنذكره بعد أكثر من ثلاثين عاما مما كتب عنه فى الستينيات تاليفا أو ترجمة، لنقدم اليوم ترجمة كتابه "روح الشعب الأسود souls of African folk" الذى نشر عام ١٩٠٣، ذلك الكتاب الذى قيل

عنه أنه "إنجيل الأفرو أمريكيين وحركتهم للتحرر وفى سعيهم للحقوق المدنية"، فهو صورة اجتماعية حقيقية لواقع الزنوج الأرقاء الذين نقلوا بالملايين من أفريقيا لمزارع "العالم الجديد"، ينتقل فيه من بؤس الفرد الزنجي لوضع الجماعة البائس مع البيض الذين ينكرون- سادة وعاملين حقوق السود الذين بنوا الحقائق على هذه الأرض. وقد جاءت ترجمة الاستاذ أسعد حليم الأدبية للنص، لتصدر عن نفس الروح الشاعرية بل والغنائية التى كتب بها "ديبويس" فصول كتابه، دراسة فى التاريخ، وتحليلا سوسيولوجيا، ونصوصا شعرية أقرب للتراث الشفاهى الزنجى. بل وتحشد عناوين فصوله مقاطع من ذلك التراث الاسطورى والرسائل "المشفرة" التى كان العبيد يحملونها للنص لتصل ما بين المسترقين من أقصى الجنوب لقرنائهم فى الشمال.

فالكتاب رحلة فى قلب الواقع الزنجى الذى كافح من أجله وليم "ديبويس" وكتب عنه عام ١٩٠٣ وبقيت صورته قريبة مما يتضمن الكتاب حتى مات من أجله مارتن لوتر كنج عام ١٩٨٦.

ولأن "ديبويس" لم يكن مجرد مفكر ورائد ثقافى أفريقى وإنما كان أديبا وشاعرا، كتب النصوص الأدبية والشعر، ولأنه فى كل نصوصه الفكرية لم يتجاهل وضع مصر فى قلب حديثه عن الثقافات الأفريقية، فإنه لم ينسها أيضا بشعره فى إحدى لحظاتها الحاسمة، فى معركة السويس، وكتب لها قصيدة "السويس" دعما لمواجهتها للقوى الاستعمارية عام ١٩٥٦، ولا يسعنى إلا أن اختم هذا النص بابيات قليلة من قصيدته تلك، وهو الذى حرص فى كل فصول كتاب روح الشعب الأسود أن يصدرها بالشعر: وهو هنا يحيى مصر الشابة ويدين بريطانيا وفرنسا وإسرائيل الذين يملأهم الحقد على نهضة الملونين الذين يعيشون على أرض محمد وموسى وعيسى ليقول بكلمات بسيطة:

نهضت مصر الشابة وأمسكت بقناتها
قالت: ما هو لى.. فهو لى
سخرت منها أوربا العجوز وصاحت
إن الكلب لابد أن يتعلم كيف يعوى
******

صرخت إسرائيل الصغيرة صرخة مدوية
"هل يركب فرعون من جديد؟!
لكن ناصر أشار للغرب بنظرة نافر
"لقد انقلب السحر على الساحر"
****

وبعد أن يستعرض ديبويس أطراف المعركة فى خمسة عشر رباعية يقول:
****

إلى الشرق... تتجه الطبول بالغناء
وتعلوا الشمس المشرقة عالية فى الآفاق
وترفع أفريقيا رأسها... الى السماء
لترى كل آسيا .... تشتعل... حمراء
******

Published Books By w.e.b. Du Bois

The Suppression of the African Slave Trade to the United States of America, 1638-1870. New York: Longmans, Green and Co., 1896.

The Philadelphia Negro, A Social Study, Philadelphia: Published for the University of Pennsylvania, 1899.

The Souls of Black Folk, Chicago: A.C. McClurg & Co., 1903

John Brown, Philadelphia: G.W. Jacobs & CO., 1909.

The Quest of the Silver Fleece: A Novel, Chicago: A.C. McClurg & Co., 1911.

The Negro, New York: H. Holt, 1915.

Darkwater: Voices from within the Veil, New York: Harcourt, Brace and Howe, 1920.

The Gift of Black Folks: Negroes in the Making of America. Boston: Stratford Co., 1924.

Dark Princess: A Romance. New York: Harcourt, Brace and Co., 1928.

Africa, Its Geography, People and Products. Girard, KS: Haldeman-Julius Publications, 1930.

Africa- Its Place in Modern History, Girard, KS: Haldeman- Julius publications, 1930.

Black Reconstruction in America, 1860-1880: An Essay toward a History of the part which Black folk played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America. New York: Harcourt, Brace and CO., 1935.

Black folk, then and Now: An Essay in the History and sociology of the Negro Race. New York: H. Holt and Co., 1939.

Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept. New York: Harcourt Brace, 1940.

Color and Democracy: colonies and peace. New York: Harcourt, Brace and Co., 1945.

The world and Africa: An Inquiry into the part which Africa Has Played in world History, New York; Viking press, 1947.

Peace is Dangerous. New York: National Guardian, 1951.

In Battle for Peace: The Story of My 83 rd Birthday, with comment by Shirley Graham. New York: Masses& Mainstream, 1952.

The Black Flame: A Trilogy.

The Ordeal of Mansart, New York: Mainstream Publishers, 1957.

Mansart Builds a School. New York: Mainstream publishers, 1959.

Worlds of Color, New York: Mainstream Publishers, 1961.

The Autobiography of W.E.B. Du Bois: A soliloquy on viewing My Life from the last Decade of Its First Century. New York: International Publishers, 1968.

An ABC of Color: Selections from Over a Half- Century of the writings of W.E.B. Du Bois. New York: International Publishers, 1969.

Millwood, NY: Kraus- Thomson, 1977.

مصادر وقراءات

باللغة العربية

١- تيودور دريير: أصول اليسار الأمريكى: ترجمة عاصم الدسوقى، دار الثقافة الجديدة – القاهرة ١٩٨٣.
٢- حلمى شعراوى: أفريقيا، قضايا التحرر والتنمية، دار الثقافة الجديدة – القاهرة ١٩٨١.
٣- ديفيد ديبويس: تراث ديبوا يتعرض للهجوم: ترجمة ابراهيم منصور فى: أفريقيا – غير دورية – العدد الثانى– دار المستقبل العربى – القاهرة ١٩٨٨.
٤- ردفيك، إليوت: وليم ادوارد دوبوا: ترجمة فاروق عبد القادر سلسلة الألف كتاب – وزارة التعليم العالى – القاهرة ١٩٦٥.
٥- عبد الملك عودة: فكرة الوحدة الأفريقية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥.

بالانجليزية:

1-American Society of African Culture, Pan Africanism Reconsidered (Proceedings of the third annual conference 1960)- University of California Press 1962.
2-Aptheker, H, Introduction of: Du Bois, The world and Africa. Kraus- Thomson organization USA- 1976.
3-Du Bois, W. E.B. Against Racism: unpublished Essays 1887 – 1961- edited: Aptheker, H.
4-Geiss, Imanuel, The Pan African Movement, Methuen & coltd, London 1974.
5-George Shepperson, The introduction of: Du Bois: The Negro (1915) – edition oxford university press 1970.
6-Hodges, G. R, Studies in African American culture (on Du Bois): Routledge, London. N.Y – 2001.
7-Legum, Colin, Pan Africanism Fredrick A. Praeger Publishers N. Y. London 1965.
8-M`buyinga, E, pan Africanism or Neo- colonialism, zed, London 1982.
9-Pademore, George, Pan Africanism or communism? Dennis, 1956.

٢- فرانز فانون.. انتفاضة فكرية من واقع جزائرى*

أجندة متصلة:

ما الذى يجعلنا نستدعى "فرانز فانون" الآن خاصة أعماله الكبرى عن "الثورة الأفريقية" "ومعذبو الأرض".. إلخ؟ وهل غاب فانون طويلا عن أفريقيا ولم يمض عقد على سقوط معقل النظام العنصرى فى جنوب أفريقيا، ولا على انتفاضات الجماهير فى مؤتمراتها الشعبية الوطنية فى أنحاء القارة شرقا وغربا، بل ولم تمض سنوات على مؤتمر ديربان ضد العنصرية فى مطلع القرن الواحد والعشرين؟ هل مضى عقد من الزمان منذ كتب "فانون": "جلد أسود وأقنعة بيضاء" عام ١٩٥٢ و"معذبو الأرض" ١٩٦١ دون أن تكتشف جماعة هنا، وجماعة هناك قيمة "الوعى الإنساني" وضرورة "موجة ثانية للتحرر الوطني" فى ثورة أفريقية مستدامة بالمعنى الواسع للثورة التطهر؟ وفى ظل عملية العولمة المكثفة والمعسكرة، وأدواتها وآلياتها الدولية المحكمة، وإعلامها المهيمن، كم نحس بالاغتراب والقهر تحت وطأة القبضة الإمبريالية للإمبراطورية الجديدة؟ وكم يحس فلاحونا بمأزق زراعاتهم؟ وكم تحس شعوب الجنوب "بالأبارتهيد الجديدة" فى ظل اتفاقيات التجارة الدولية، وكم نحس جميعا بالحاجة الإنسانية للتحرر؟ وكم تدفعنا أرض الجزائر نفسها التى أبدع فيها فانون أعماله بأن نعيد قراءة معنى الثقافة الوطنية واشكالياتها المتفجرة!؟

آية أجندة إذن لإعادة قراءة "فانون"؟ ولعله ليس وحده الجدير بإعادة القراءة الآن، وقد نهض بعبئه أيضًا "أميلكار كابرال"، و"والتر رودني"، "وكلود آكى" وتنوعت لغة "الثورة" عند "بن بللا"، ونلسون مانديلا، وتفجرت "عفوية الجماهير" فى "سيانل" و"بورتو أليجرى" وكلها يذكر "بفرانز فانون" اتفاقا أو اختلاقًا، وهانحن نقرأ فانون ٢٠٠٣ فى غانا محطته الثانية بعد الجزائر.

دعونا نتأمل فى هذا المقال بعض موضوعات "فانون"، ومصيرها فى سياق العولمة المعاصرة:

١- من الاستعمار.. إلى الإمبريالية: العنف ـــ التحرير.

٢- الإغتراب والحضور.

---

*قرئت هذه الدراسة فى ندوة عن الأعمال الكبرى فى الفكر الأفريقى فى اكرا- سبتمبر ٢٠٠٣، وكذلك فى المؤتمر العام لمجلس كوديسريا بداكار، ديسمبر ٢٠٠٣.

٣- أى تحليل اجتماعي؟
٤- الثورة الأفريقية.
٥- جدلية فانون.. فى عالم جديد (مواقف العالم الخارجى..)
٦- كيف تعامل معه العالم العربى.

أولا: من الاستعمار إلى الإمبريالية :

لم ينشغل "فانون" بالبحث عن أصل الاستعمار الاقتصادى أو السياسى، وإنما تعامل معه "كحالة Position أو موقف Situation يتم فيه التجرد من الإنسانية dehumanization بسبب التمركز حول الذات الأوربية (الغربية) ونفى الآخرين. كان تطوره المنهجى فى الدراسات النفسية قد إنعكس على مسائل كثيرة منها فهم الظاهرة الاستعمارية نفسها من خلال الموقف الاجتماعى العام وليس "الحالة" واحدة بواحدة. وقد جعله ذلك يدرك معنى الحالة العالمية للاستعمار مثلما نتحدث الآن عن الحالة الإمبريالية، بل إنه أدرك مبكرا مع الموجه الأولى "للاستقلال السياسى" معنى "الاستعمار الجديد" ممثلا فى نظم لم تتأهل لواجب التحرير الشامل. وكان هذا المصطلح لم "يُسك" بعد إلا فى مؤتمر كل الشعوب الأفريقية AAPC بالقاهرة أوائل ١٩٦١.

بهذا المفهوم الشامل للاستعمار والإمبريالية، صاغ "فانون" أنماط "الاحتواء" "والنفي" لشعوب العالم الثالث فى جعبة القوى الاستعمارية، وكانت مرجعية تلك الحالة التى امتدت من الكاريبى إلى العالم العربى إلى أقصى الجنوب الأفريقي، مكثفًا على الاستعمار الاستيطانى الذى يمارس التفرقة العنصرية بشكلها الصارخ. لكن "فانون" لم يتوقف عند هذا النمط الاستعمارى الاستيطانى وحده كما ينتقده البعض أحيانا، بل إن حديثه عن "الكونغو" والأقاليم المستعمرة الأخرى، جعله يدرك أبعاد الهيمنة الاستعمارية بالنسبة للمجتمعات المستعمرة وقيمها وثقافاتها، ووضعية الإنسان فيها على نحو عمم به مفهوم "العنف الاستعماري" الذى يبلغ أقصاه فى خلق الإنسان الأسود ذى الأقنعة البيضاء. إن هذا الإدراك المبكر لمفهوم "النفي" جعله فلسفيا وسوسيولوجيا فى نفس الوقت، وهو المفهوم الذى عممه "والتر رودنى" وكابرال بعد ذلك بقليل حول عملية النفى من التاريخ التى قام بها الاستعمار ليقطع بين الإنسان الأفريقى وتراثه، لنفى القدرة على التواصل مثلما صاغها فانون فى "نفى المواطن عن نفسه وبلده" فى آن.

هل كان كل هذا الأفق الفلسفي الاجتماعي مجرد عنصرية مضادة للعنصرية عند فانون؟ وهل معنى ذلك أن ننفى قيمة "فانون" بمجرد اختفاء أشكال الاستعمار الاستيطاني والعنصرية التقليدية "أم ترى أن علينا تأمل انطلاقته الإنسانية المبكرة في كتاب "جلد أسود وأقنعة بيضاء" لنتابع الحالة الإنسانية المتمثلة في الموقف العنصري الراهن من قبل دول الشمال تجاه شعوب الجنوب فيما يسميه "سمير أمين" وغيرة بالأبارتهيد على نطاق عالمي!؟ إننا لابد أن نسلم هنا بأن فانون لم يتوقف عند المعنى الفيزيقي للعنصرية خاصة وإذا قرأنا جيدا مقاله عن "العنصرية والثقافة" تحديدا، وراجعنا مقولته عن أن الاستعمار والعنصرية لا يفهم بمقولة البنية التحتية والبنية الفوقية فقط لتفسير عنصرية اللون الفيزيقية. إن فانون يتمسك بتفسيره الاجتماعي أيضًا وهو يرى كيف يتحكم البيض في البنية الفوقية والتحتية على السواء كأغنياء، ومسيطرين على الثروات والمصائر في المستعمرات ومحتوين "السود وأوطانهم" وليس مجرد ممارسين "للعنصرية". إنه بذلك قد رد مبكرا على أصحاب التفسير الاجتماعي أو الطبقي في رفضهم لكلية Totalityالاستعمار والعنصرية لمقتضيات التحليل الاجتماعي الذى أداره بكفاءة ملحوظة لصالح تفسيره "الوطني".

في ضوء هذا التحليل وآلية "الاحتواء الاستعماري الشامل Containment" للمستعَمر، فيزيقيا ونفسيًا واجتماعيا واقتصاديا، كدت أربط بين مفهوم فانون عن العنصرية "وإدارة اللون".. إلخ وبين مفهوم جرامشي عن "الهيمنة" ودهشت في أولى قراءاتي أن فانون لم يشر لجرامشي تقريبا، وقد تكون هناك عوامل أخرى ولكن الاحتواء ــ الهيمنة عند جرامشي لا تجيب احتياجات "فانون" الفكرية ولا انفتاحه ــ خلاف جرامشي ــ على عالم المستعمرات في العالم الثالث، رغم أن تجربة المارتنيك، وأرض فانون الأولى والاحتواء الفرنسي لها حتى أعلنت نفسها قطعة من فرنسا، توحى ببداية جرامشية، لكن "فانون" تجاوز الهيمنة والاحتواء إلى اعتبار الاستعمار عملا من أعمال العنف الشامل لا يواجهه إلا العنف الثوري، والعنف العفوى، عنف الإنعتاق والتحرر، لا مجرد الهيمنة الطبقية المقابلية كما عند جرامشي!

إن نفى الذات الأفريقية على يد الاستعمار، ليس مجرد عمل مادى أو اجتماعي، انه عمل لا إنساني depersonalizalion لا يغيره إلا العنف الثورى المطهر، وهنا يصل "فانون" لقيمة "الوعي" كمفهوم كلي مقابل حالة التجريد الإنساني، ولذا لم يركز "فانون" صاحب "الاقنعة البيضاء" على الوعى باللون بالمعنى الأسود والأبيض، وهو الذى يعيش تجربته الساخنة في

"الجزائر" والشمال الأبيض فى أفريقيا! كانت الأقنعة البيضاء عنده لها معنى "تمثل الآخر" الغربى ــ الأبيض ــ لدى المقهورين وفق آلية استعمارية شاملة وليس مجرد أفعال الفصل العنصرى التقليدية وهذا "التوحد" لدى الأوربي، والأفريقى أحيانا، فى حالة استعمارية تتخذ "البياض" رمزا هى الحالة التى لا يمكن التخلص منها إلا بالعنف المطلق، وتدمير صيغة المجتمع والدولة التى تحمل هذا الرمز، ومن هنا ربط التحرير بالإنعتاق، بالإنسانية الجديدة والإنسان الجديد. ورفض فانون فى حالات دول الاستعمار الجديد أن تتطلع الطبقات المتوحدة ــ وليست الطبقات الجديدة كما يسميها البعض ــ رفض فكريات الإصلاح والتدرج، واحتمال نجاح فلسفة اللاعنف باحتمال لقاء الدولتين، واعتبر أن حرية دوله لا تعنى حرية الإنسان" كما يروج الزعماء الجدد الذين تم استيعابهم. لذلك يذكر المشـــاركون فى هذه الفترة كيف مثل حضور "فانون" "المؤتمر جميع الشعوب الأفريقية" فى أكرا عام، ١٩٥٨ عاصفة على الحلول السلمية، وفلسفات اللاعنف، وتأثيرات غاندى على نكروما وبعض الوطنيين فى جنوب أفريقيا وكينيا ومن حاولوا تسييد هذا النهج لبعض الوقت.

ثانيا: الاغتراب والحضور :

كتاب فانون "نحو الثورة الأفريقية" هو نموذج لما أراد "فانون" أن يقدم به نفسه رغم أنه ليس ذلك العمل الفكرى الموحد مثلما يمثله كتاب "معذبو الأرض". الأول هو رحلة فانون المثقف الثوري، الملتزم الذى اغترب ثم وجد نفسه من خلال "براكسيس" فعلي. يدمج التفلسف بعلم النفس العلاجى Psychiatric، والعمل فى مجتمع محلى مثل الانتيل تم التجريب فى عدد آخر من المجتمعات فى أوروبا وشمال أفريقيا وجنوب الصحراء، يندمج فى تثوير الجزائريين ليذهب بعيدا مع تثوير أنجولا ونقد غانا والحزن على لومومبا ونقد تجربة الكونغو أيضًا. ومعالجة الأمم المتحدة لها. فجر الكثير من الأفكار منذ بدأ بمعالجة حالة الاغتراب عند المريض المستعمر والطبيب المستعمِر فيما فصله فى أعراض الشمال الأفريقى North Africa Syndrum، تلك الدراسة التى نشرها أولا فى Esprit بباريس عام ١٩٥٢ ثم أعادها فى كتاب نحو الثورة الأفريقية وبتاريخ ١٩٥٨. ومعنى ذلك أن مفاهيمه عن الاغتراب بسبب اللون ووضع المستعمِر "الغربي" (الشمالي؟) والذى مثله كتاب "جلد أسود وأقنعة بيضاء" ١٩٥٢ هى نفسها التى انطلقت

بعد تجربته فى الجزائر مع الاستعمار الاستيطاني. وهى نفسها التى تقول أن الاغتراب الفردى إنسانى وعام فى وقت واحد.

نفهم من هذه العروض عن "الأقنعة فى المارتنيك" وأعراض الشمال الأفريقي، ومن جزء كبير من مادة "معذبو الأرض" كيف اهتم فانون بعامل الثقافة قبل الاقتصاد والاجتماع فى فهم "الظاهرة الاستعمارية العالمية" وقد وصف فانون كثيرًا "بالثقافوية" لهذا السبب مع أنه لم يقصر فى كشف عنصر الاستغلال مع القهر الاستعمارى المادي، لكنه كان يرى أن "الاستلاب" أو الاغتراب يتم على الصعيد الإنسانى الفردى، بعنف مباشر وساحق لكن لا يبدو رد فعله إلا فى مظاهر العنف الجماعى المتفجر بين المقهورين. وفى أسلوب فانون يبدو وصفه لعملية الاغتراب بالمفرد، ويبدو القهر والقهر المضاد بالجمع. ولذا تشكل الثقافة "وعاء الحقيقة" لحالات القهر والتمرد، لم يقتصر "فانون" على الظاهرة المرضية كعالم نفس تحليلى ولكنه تناول عملية التحديث المفروضة القاهرة، فى مثال المرأة، والمواطن التقنى أو الوسيط مع المجتمع الغربي، وفى الموقف من الثقافة الحديثة، وعزل الثقافة الوطنية التقليدية لأبنائها نتيجة الخوف "عدم الأمان"، توقع الموت اليومى مما يجعل الثقافة التقليدية المتخلفة ملجأ بينما لم يقصر فانون فى تقديم أهمية التحديث كعملية من متطلبات الثقافة الوطنية بها ومنتجاتها.و يقرأ "لفانون" هنا ومعا "أعراض شمال أفريقيا" "المرضية، واستقالة فانون المقدمة إلى الوزير الفرنسى المقيم، والعنصرية والثقافة" فى إطارها يكتشف "فانون" نفسه بعد -انعتاقه- emancipation أن الطبيب مثل المريض يظل مجمدا فى ثقافة المسبقات (أو المعطيات الثابتة القديمة) التى يجب الانعتاق منها. من هنا يجب أن يعتبر فى المستعمرة أن الصمت خيانة إذا لم يدفع المريض للوعى الثورى بدلا من تدمير الذات. وحين يكتشف المثقف "فانون" نفسه والآخرين فى أن يترك الموقع من أجل الموقف، فيتحول الطبيب الفيلسوف إلى صحفى فى المجاهد الجزائرية ثم إلى مبعوث الثورة للخارج ثم سفيرا.

إن مشكلة الموقف من التحديث كمطلب للتقدم -عند فانون- والمرتبطة بالتحرر، والحداثة الغربية المفروضة (العولمية والقرية الواحدة الآن ومكانة الثقافة الوطنية فى عملية التحرر، تظل راهنة. كيف يتجاوز العالم الآن "الأبارتهيد الجديدة" مستفيدا من التحديث، فى الثقافة العالمية، ويضمن التحرر من موقع يعيش فيه ثقافته الوطنية المتحررة؟ لاشك أن "فانون"سيبدو محافظا ما لم يتوفر جهد كثيف من مثقفى العالم الثالث لتطويره، جهد يقرأ "إنجي" بتحفظ حيث بدا هو نفسه ماركسيا محافظا.. ويقرأ هربرت ماركيوز

بعناية.. وقد بدا مشفقا على فانون... ويقرأ إيمانويل هانسن باحترام يليق بالشخصيتين وقد كان هانسن نفسه تجسيداً جديداً لفانون فى السبعينيات.

لنعود لبعض رؤى "فانون" حول الثقافة لنرى إحساسه بالمأزق ورغبته فى الخروج منه وهو كما قيل عنه ليس الإستراتيجي المخطط ولا النبى الغاضب أيضا: ـ وفى تقديرى إن هذه الرؤى جديرة الآن بالقراءة والاعتبار.

أ- يعالج فانون أمام الكتاب الأفريقيين (باريس ١٩٥٦) أن الاستعمار الغربى انتقل من صياغة هيرارشية الثقافة (فترة النهوض الغربى أو الرنيسانس" إلى نفى ثقافة مجموعات من الناس (شعوب المستعمرات) إلى نسبية الثقافة بمفاهيم الأنثروبولوجيا.

واعتبر أن نزع "الوجود الثقافي" إنما هو جزء من عملية الاستعباد الاقتصادى والبيولوجى ومن خلال "هيرارشية الثقافات" (لاحظ الصراع الحضارى الآن) تنشأ العنصرية، وهذه الخصوصية الثقافية عند جنس دون آخر هى التى تؤدى إلى حرب الصليب مع الهلال (الحرب الصليبية حديثا..)، والعنصرية عنده هى قهر منظم لتدمير ثقافة المقهور، وأن الثقافة الاستعمارية قد لا تعنى بالضرورة نفى الثقافة المقهورة ولكن تعنى تجميدها minified وتجميد اختيارات الناس. وهنا نتساءل ألا يمكن قراءة نص حديث فى مطلع القرن الواحد والعشرين حاملا نفس الفقرة؟!

ب- موقف "فانون" من التراثية و"النجريتيد": رغم كل هيام "فانون" بثقافة الشعب" وروح وعفوية الجماهير، وخاصة الفلاحين المعروفة بمحافظتها التاريخية، إلا أنه كان واعيا بأثر ذلك فى احتمال "استدامة التخلف" لقد تحدث كثيرا عن "الانغلاق والعرقية التى يمكن أن تنشأ عنه، وعن "العنصرية المعكوسة" التى كان "سارتر" نفسه يدفعه إليها والتى تولدها مسألة "اللون"، فحذر من منزلق "الثقافة القومية" بالمعنى المطلق عند الأفارقة جنوب الصحراء والأفارقة العرب فى الجزائر والبلدان العربية بل لذلك ومبكرا فى تحذير العرب الأفارقة من المعنى "القومي" والقارى لثقافتهم، لأن الثقافة الوطنية فى تقديره هى إبداعات مستمرة أثناء ممارسة العنف الثورى والوعى بالذات الذى يتفجر ليخلق الشعب ثقافته، ثقافة الثورة الجديدة. وكما أشار فانون "للحروب الصليبية" المحتملة مع الصيغ المتخلفة أشار إلى احتمال الركون للدين، فى الجزائر العربية وإلى "النجريتيد" التى كان يحمل لواءها صديقه "سينريد" بالأساس ورأى آثار طرحها فى المارتنيك وأفريقيا "وفى تقديره أن كليهما كتيارات بين الجماهير تعزل الطبقة

المثقفة ذات الوعى الزائف وتلقى بها بدعوى التحديث إلى أحضان المستعمِر والثقافة الغربية التى تطورت فى بيئة أخرى وفى ظروف أخري، هو إذن مع ثقافة وطنية ومتقدمة، ومتنوعة على مستوى العالم، ولا يرى ثقافة القرية الواحدة العالمية التى يسيطر عليها ورثة القهر الاستعماري. وأظن أننا بحاجة لمثل هذه النظرة لنتأمل طبيعة إبداعاتنا ومكانتها فى عصر العولمة، وقد رأينا كيف ذهبت العرقية باستقرار شعوب القارة، وذهبت الأصولية الدينية بعيدا بالشعوب العربية والإسلامية، بل وتزحف الأصولية الدينية إلى آفاق جديدة فى نصف الكرة الغربي.

لكن رغم كل اهتمام فانون بمسألة الوعى الذاتى عند الجماهير، ورغم أنه هو شخصيا مثال للمثقف الملتزم بالجماهير، ويمارس معنى البراكسيس Praxis الماركسى والجرامشى بشكل متميز وأنه أعطى الكثير لدور القيادة الجماهيرية الواعية التى توشى بأنها من فئات المثقفين، إلا أنه تحامل كثيرا على هذه "الفئة" ولم تتحدد عنده لا اجتماعيا ولا ثقافيا، بل اعتبرهم عناصر أقرب للانتهازية الفكرية والاجتماعية والخيانة لجماهيرها، مع أنهم أداة الوعى الذى يتحدث عنه فى أكثر من موقع.

ثالثا: أى تحليل اجتماعي؟

لم يقم "فانون" بتحليل اجتماعى جدلى للطبقات كما يوحى به انفعاله، تجاه هذه الطبقات، سلبا وإيجابا، لكنه قدم من خلال وعيه هو بدور هذه الطبقات تجاه الثورة، والتحرير، معرفة سوسيولوجية عميقة ومبكرة بتطور مجتمعات العالم الثالث. كان ثائرًا بنيويا وليس عالما للاجتماع أو خبيرا فى الاقتصاد السياسي.

فهو يتحدث عن القوى الاجتماعية وليس عن التشكيل الطبقي، رغم أنه يبدو عارفا بما يقوله عن هذه التشكيلات وأعماقها فى البنية الاجتماعية للمجتمعات الأفريقية والعربية على الأقل لكن يبدو أن فانون كان يعى منطلقه الفكرى الأساسى وهو أن هذه المجتمعات هى "تلك المجتمعات" وليست غيرها، انها ليست نتاج التطور الأوروبى الرأسمالى وليست صاحبة الثورة الصناعية، وليست ثائرة من أجل الليبرالية الغربية تارة أو الاشتراكية تارة أخري، ولا تقودها تلك الأحزاب المنظمة، المتعددة أو الطليعية. إن "فانون" يتحدث عن ثورة شعوب فى "كليتها ضد" احتواء شامل من قبل نظام رأسمالى يعرف أنه عالمي، وفق نمط استعماري، كرر الحديث عن عالميته بمعنى عدم التفرقة بين تمايزاته، وعنفه، نظام يحتوى "الأوطان" وينتزع

الإنسانية depersonalization، ومن ثم فمن المنطقى ألا يرى "فانون" ذلك الوطنى الثورى ــ تمايزا فى التركيب الاجتماعى المحلى إلا بقدر ما تتحدد فيه عناصر الثورة والقابلة لممارسة العنف الثوري، وعناصر الاستسلام للنموذج الغربى المهيمن على هذا المجتمع أو ذاك، فى موقف يحكمه العنف والعنصرية والاغتراب من ناحية والرغبة فى التخلص من الخطأ الأبيض العظيم من ناحية أخرى (The great white error)، لذلك يسمى هانسن تصنيفات فانون لها بأنها حديث عن حَمَلة العنف agencies of violence وليست مجرد تشكيلات اجتماعية. وقد قاد هذا المنهج إلى أن يمتلك "رؤية" وليس مجرد تحليل لقوى مجتمعاتنا فى العالم الثالث، ففى عام ١٩٦١ الذى كتب فيه فانون "معذبو الأرض" لم تكن تلك "البرجوازية الوطنية" الخائنة للثورة فى رأيه ــ قد "تشكلت" بأى حال ــ فى أى مجتمع أفريقى جنوب الصحراء وفق الصورة التى يقدمها، وإن كانت قد بدأت تستقر فى البلدان العربية أكثر من غيرها.

وفرانز فانون ــ الوطنى هذا ــ كان يدفع بعملية التحرير بنفس حرارة دفعاته لمقالاته فى "المجاهد" الجزائرية ٥٨/١٩٦١، ودفع كتابه عن "معذبو الأرض" ولا ننسى هنا أن القوى الاستعمارية كانت تتسابق معه فى تقديم الاستقلال الصوري، وفرض زعامات "التصالح"، وضمان استقرار المصالح الاستغلالية حتى ضمن عمليات التأميم وقطاع الدولة الاقتصادى الذى رهنته بعض ما سمى بالبرجوازيات الوطنية، للمستعمر القديم ذاته. وفانون هذا الوطنى ــ هو الذى خص أقوى فصول كتابه معذبو الأرض عن "مزالق الشعور الوطنى ومشكلات الثقافة الوطنية الآن فى تقديرى كان يخشى هو نفسه من انزلاقه وراء "شعبوية" مشوهه، وإن لم يحم نفسه تماما من رذاذها!

ويجب ألا ننسى هنا إن صدام "فانون" مع الديمقراطيين والتقدميين الأوربيين ــ كما سنرى ــ لم يكن فقط بسبب ضعف تأييدهم للثورة فى أفريقيا أو العالم الثالث، وإنما كان أيضًا بسبب تحليلهم الاجتماعى الديالكتيكى الذى لم يره فاعلا operating فى العالم الثالث.

لا أود هنا أن أقدم عرضًا تفصيليا عن تحليل "فانون" الاجتماعي، أو عن عناصر الثورة والثورة المضادة عنده، ولكن دعنا نتأمل هذه المكانة التى يقدرها لقوة الفلاحين الثورية بل ولقوة المرأة، أو للقوة الكامنة فى البروليتاريا الرثة Lumpen prolitaria، وأن نتأمل أيضًا عسفه مع طبقة البروليتاريا المدينية والتى يكاد سخطه عليها يقترن بإدانته لدور البرجوازية الوطنية وتوحدها مع المستعمر، إن فانون لم يكن ديالكتيكيا تقليديا، ولم يركن للتاريخية لكى تتنوع فى

يده مستويات التحليل، وإنما كان يشعر بقوة وطأة "الظاهرة الاستعمارية" الحالة، واغتصاب الرأسمالية للمدن والريف على السواء، مع نجاح يذكره دائما بشأن تكوين وكلائها فى المدن. من هنا رأى البرجوازية ــ التى دهشت من وصفه لها بالوطنية ــ وإشارته لها فى مواقع أخرى بالطبقة الوسطي، فى صفحات متقارنة من "معذبو الأرض" رأى هذه البرجوازية من خلال "توحدها" مع الاستعماريين العنصريين بأكثر من رؤيته لها كقوة إنتاج محددة الدور والوضعية، وهو نفسه الذى يشير إلى "خيانتها" للدور التاريخى المرتبط بصفتها كقوة تقدم وطنية منتجة لاتابعة فى التاريخ الأوربي.

وبهذه الرؤية أعتبر فانون البروليتاريا قوة تابعة بدورها تسعى للحاق بامتيازات المستعمر من الفتات الذى يلقيه لها، وتسمى عنده مرة بروليتاريا ومرة برجوازية صغيرة. ولولا الدور الذى يعطيه للثوار، والمرأة، ومن وصلهم وعى الثورة من البروليتاريا الرثة، لألقى "بالمدينة" كلها فى سلة مهملات "الثورة" وقد يجوز ذلك على بعض المدن الناشئة على يد الاستعماريين أو نظم "الأبارتهيد" ولكنه قد يحتاج لتأمل بالنسبة لكثير من البلدان التاريخية ومدنها، ومع ذلك ففى التحليل المادى الجدلي، وفى مدركات النظام الرأسمالى العالمى الحالي، يحتفظ تصوير البرجوازية المحلية باكثر السمات التى قدمها فانون لها فى مطلع نصف القرن الماضي. فهى "لم تتعلم أية إيجابيات من قرينتها الأوربية" فى رأى فانون ويمكننا الآن أن نقطع بأن النظام الرأسمالى العالمى لا يتح لها أية فرصة لهذا التعلم الذى حاولته فيما بين الحربين. لذلك تتفق مع فانون أنها ــ فى الواقع الحالى ــ أسوأ من زى قبل بفضل قبولها للاكتساح الإعلامي Media والثقافى والبضائعى واستسلامها للتقليد فى الاستهلاك وأنماط السلوك والقيم، وعدم مبالاتها إلى حد الاضطهاد للطبقة العاملة الحضرية، واستسلامها "للسياسات السلمية المفروضة عليها شعوراً بالدونية تجاه الغرب أو باعتبار العنف" أو التمرد عملا انتحاريا.. أو كليهما ــ فى تصوير فانون. ويمكن للقارئ أن يستحضر اتفاقات كامب ديفيد المصرية، وأسلو الفلسطينية، بل ولا نكستر هاوس، وكوماتى فى الجنوب الأفريقي، ثم يستحضر اتفاقيات صندوق النقد الدولي.. حتى منظمة التجارة العالمية مؤخرا ليمكنه إعادة الاعتبار لبعض أفكار فانون وتصوراته المبكرة حول البرجوازية الوطنية وخياراتها الاجتماعية ــ الاقتصادية، والسياسية، مهما كان الخلاف مع توصيفها. قد تكون رؤية "فانون" هذه المبكرة هى التى ألقت بنظره إلى الريف، الوطنى والعالمي، وإلى قوة الفلاحين التى تصورها قوة رفض طبيعية.

وحين انتقل "فانون" إلى تناول طبقة الفلاحين، فإنه كان لابد أن يكثف كل الإيجابيات فى كفتها بما وضعه موضع الجدل الواسع. فهذه القداسة التى أحاط بها طبقة لم يتوفر لها فى العالم الثالث الوضع أو الدور الذى "تخيله" أوقع فانون فى "اللاتاريخية" Ahistoric بل والرومانسية الثورية أحيانا كثيرة. ومع ذلك سوف ندفع عنه بعض هذا العتب عند تأملنا لتطورات الواقع فى هذا العالم الثالث والفلاحون عند فانون أكثر الطبقات فى واقعه ــ ثورية، واستجابة للنظام الثورى المطروح، أكثر محافظة على الروح الجماعية المنشودة وأكثر تمسكا بالعقيدة والتراث المغروس فى بنية ما قبل الاستعمار. فهم إذن لم يتعرضوا لاغراء التغريب westernization مثل سكان المدن، وليس لديهم الشعور بالدونية مثل البرجوازية الوطنية، ويحمل "فولكلورهم زخم المقاومة، ويرشحهم القهر والنفى الذى يعانونه لقبول الأفكار الثورية، والوعى الذاتى بمعنى الثورة والاندفاع فى طريقها.

ولم يكن عسيرا على فانون أن يدعم مثاليته بالواقع الجزائرى نفسه بل واقع القطر المغربى المجاور له مباشرة، ولا كانت بعيدة عن رؤيته لثورة الماو ماو فى كينيا أو منطقة وسط وشرق الكونغو، والمتابيلي والشونا والزولو فى الجنوب الأفريقي، وكلها أشكال صدام مع الاستعمار الاستيطانى بوجه خاص. وإذا ما تصورنا "فانون" رافضا للماركسية التقليدية فى أوروبا والمدرسة السوفيتية التى تقف وراءها، والتى أدت فى نظره لحماية نظم البرجوازية المسماة بالوطنية أو البرجوازية الصغيرة وانزلاقاتها، فإننا نفهم تمثله لنماذج فى أقصى الشرق من آسيا، فى تجربة الصين والهند الصينية، كتجارب ثورة قادها "الوعى الثوري" بالأساس والتى وصلها على يد ثوريين أصلا. إذن لم يكن فانون يحلق وحده بخيال مثقف متمرد، وإنما كان يسعى لتأكيد نمط له حضوره العالمي. وعند "فانون" فإن القهر الاستعمارى كفيل بتفجير العنف العفوى والمنظم لدى الفلاحين "لنفى النفي" الذى يعيشونه قبل إن يرحلوا إلى المدينة ويتحولوا إلى أداة فى يد البرجوازية أو ينضموا إلى البروليتاريا الرثة. لكن لأن فانون لم يكن ذلك الديالكتيكى الهادئ فإنه لم يدرك أثر فكرته عن انقطاع الفلاحين على عملية التراكم الرأسمالى الحديثة والضرورية لتنمية المجتمع، أو أن عدم تغربهم سيحد من درجة وعيهم بالتناقض، أو أن تاريخية التقاليد والتراث خاصة فى بلاد الثقافة العربية الإسلامية التى كان يعيش فيها ستحول بينهم وبين درجه الوعى المتطلبة للعملية الثورية التى ينشدها. لكن يجب ألا ننسى هنا أن فانون كان يعتبر الثورة الصينية من الأحداث الكبرى فى مواجهة الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية، وأن هذه الثورة هى التى روجت كثيرا للثورة الفلاحية القائدة

لحركة العالم الثالث حيث سيحيط الريف العالمى بالمدينة الإمبريالية على حد تعبيرات "لين بياو" تمثلا "لأفكار الرئيس ماو" فى ذلك الوقت وبالمثل قدر تأميم مصر لقناة السويس مشيدا بمعركة السويس ضمن عمليات تحرير الأوطان الكبرى من براثن الاستعمار. وقد كانت تسيطر على "فانون" أفكار خلع النظام القديم، تقليديا كان أو موروثًا عن الاستعمار حيث تطيح الثورة، وبالعنف الثوري، بكل هذا الموروث لصالح الطبقة الأكثر قهرا وهم الفلاحون. وإن لم يتحرك الفلاحون بوعيهم الثورى فلن يحركهم تركيبهم الاجتماعي. ومن هنا كان معنى الوعى عند فانون وجوديا وليس عنصرًا مضافا.

ويفرز الفلاحون من خلال سوء أوضاعهم فى – تقدير فانون – فئة اختلف حولها الماركسيون والليبراليون على السواء. هم طبقة أو فئة البروليتاريا الرثة، ورغم ما صبه عليهم ماركس، مع بعض الرفق بهم من جانب لينين باعتبارهم عند الأخير احتياطى ثورى لو استطاع البلشفيك تنظيمهم، فقد ذهب فانون بقيمتهم الثورية لأبعد من ذلك بكثير. فهم عنده بالأساس من أهل الريف المحببين له، يتجهون للمدينة طمعا فى فرصة عمل لا يجدونها فيحتلون هوامش المدن ومدن الصفيح تاركين أسرهم وراءهم فى نفس الأزمة.

لكنهم يصبحون حلفاء للثورة بسبب تلقائيتهم، وقدرتهم الشجاعة على التمرد وطبيعية شعورهم الثورى الرافض ــ فى الريف ــ للنظام الاجتماعى الاستعماري. وما لم يجندهم الثوريون ــ وفق نصيحة لينين ــ فسوف يسارع إليهم المستعمرون. وقد انشغل "فانون" بتصنيف هذه الفئة ليبعد عنها من ينتمى للبرجوازية الصغيرة من البروليتاريا التقليدية، ومن ينشغل بمظاهر الفساد والانحراف حتى ينتمى للثورة، لكن تظل القدرة على التمرد والرفض هى الطابع الذى يجب ألا يغفل عنه الثوريون ــ ولعل انتباه فانون لهذه الطبقة -أو الفئة- يجر انتباهنا بدورنا لجيوش العاطلين الآن -بالملايين- فى مدن العالم الثالث، والذين يقومون -تلقائيا فى أحيان كثيرة- بتمردات الخبز، أو الانتقاضات الشعبية ضد الفساد وأشكال الاحتجاجات ضد البطالة التى يشاركون فيها قرناءهم فى الدول الصناعية نفسها، بل إن دراسات فى السوسيولوجيا السياسية، تنتبه لاستغلال نظم الإستعمار الجديد أو قل العولمة ــ لهذه الفئة لتعبئتها فى الاستفتاءات ومظاهر تأييد الرؤساء ضد المعارضة نفسها. والإشارة هنا لتحذير فانون السابق ومخاوفه على دور هذه الطبقة.

ومادمنا نشير للسوسيولوجيا السياسية، فقد آن الأوان للإشارة إلى سوسيولوجيا الثورة عند فانون، والمكانة التى استخلصها للمرأة فى العمل الثورى مقابل خطة الاستعمار لتحريك مكانتها فيما يسمى بعملية التحديث،

كان المستعمرون قلقين من مجتمع محصن بتقاليده حول المرأة وكأنه خال منها. وكان فانون يراها جزءا من البنية الاجتماعية المتماسكة فى وجه المستعمر، ومن ثم أنشغل بها كجزء من متطلبات الثورة وليس رغبة فى تخديثها على نحو ما أنشغل بذلك المستعمرون. ومن الطبيعى أن نتصور خطه الاستعمار التحديثية لتحريك "القوى الفاعلة" فى المجتمع حول الاقتصاد الرأسمالى الوافد ولذلك يخصص فانون الجزء الأكبر من كتابه "الثورة الجزائرية فى عامها الخامس" لموضوع المرأة والأسرة فى علاقتها بالعملية الثورية. وهو لا يتحدث عن مطلب تحرير المرأة إلا بقدر ما يذكر أنه يعنى تحريرها من أسلوب "التحرير الاستعمارى للمرأة" ولذلك ترجم كتابه أحيانا ــ بالعربية على الأقل ــ تحت عناون "سوسيولوجية الثورة" وهو التسمية الصحيحة فعلا. اعتبر فانون أن خطة الفرنسيين التى ناقشها علماء الاجتماع والبرلمانيين الفرنسيين بكثافة ملفتة سعت إلى ما أسموه تدمير البنية الاجتماعية الجامدة، والأخذ بنمط الحداثة الأوربية، وكان على الثورة أن تدفع المرأة إلى التحرر من نمط التحرير الاستعمارى هذا. وكان موضوع الحجاب وظهور المرأة مع الرجل فى الشارع الجزائرى هو القضية. كان الهدف الاستعمارى ــ فى رأى فانون ــ هو محاصرة الرجل الجزائرى فى عادات فرنسية تشارك فيها المرأة ليقتحمها الفرنسى ــ بأنماط السلوك الأوربي ــ قبل اغتصابها أو رفع مستوى المرأة بطريقتهم لكسر حدة تمرد المجتمع وبذلك يتحطم هذا المجتمع التقليدى بخلق "حالة اجتماعية" جديدة. ويبدو أن حجم انشغال المستعمر بمسألة المرأة فرض حجم انشغال الثورة بنفس الموضوع وتخصيص اجتماعات الهيئات العليا للثورة لهذا الموضوع. لقد أصبح موضوع وضع المرأة فى قلب الثورة هو الأساس مما يتطلبه من رفع الحجاب وحمل السلاح وحماية كوادر الثورة، وتضمن برنامج الثورة الجزائرية هذه التحليلات عام ١٩٥٥ أى بعد عام واحد من انطلاقها. وأصبح معنى الحرب الشاملة على الاستعمار متضمنا أن يكون دور المرأة شاملا فى كل أشكاله وليست فقط جيشا احتياطيا للثورة. ومن المؤسف أن الثورة ومعها فانون ــ كانوا يبحثون تشكيل "حاله" موقف ــ وليس ثقافة اجتماعية وسياسية جديدة تكون قابلة للاستمرار.

لكن من يعرفون طبيعة المجتمع العربى الإسلامى يدركون كيف رفع "فانون" قضية المرأة لآفاق لم تستقر بعد فى معظم بلدان العالم الثالث بل إن ما عانته المرأة العربية ــ ومعظم الدول الأفريقية التى عرفت الثورات المسلحة ــ ومازالت ــ من نكران لمشاركتها الشاملة فى المجتمع والتغيير

والتحديث، لا يتصور أن الأفكار التحويلية كانت بهذا العمق فى إطار الثورة الجزائرية، وبمشاركة فانون. ومازلت الصياغات حول الجندر ـــ أو النوع الاجتماعى ـــ تحتاج لثورية فانون والثورة الجزائرية عند انطلاقها مقابل تلك الصياغات المترهلة التى لم تخرج بقضية "الجندر" من برامج مواجهة الفقر، والبطالة، فى برامج المؤسسات الدولية.

آفاق الثورة الأفريقية وجدلية فانون مع العالم :

غادر فانون "الانتيل" مختارا قوى "التحالف الدولي" للتحرر الموعود من النازية والفاشية ويبدو أنه اصطدم بواقع السياسات الاستعمارية عقب الحرب مباشرة، وما تم من إنكار حق الشعوب فى تقرير مصيرها. وهنا كان قراره الأول لعبور المواطنة الاستعمارية وخلع ذاته مما اسماه "بالخطأ الأبيض الكبير" White great error ليحقق ذات أخرى اسمها "الإنسان الجديد" كان اختياره للعمل بالجزائر فى نفس الوقت الذى طلب فيه العمل فى السنغال ولم تتم الاستجابة له من قبل داكار، وكان ذلك فى نفس الوقت الذى أصدر فيه كتاب "جلد أسود وأقنعة بيضاء " Black Skin, White masks من هنا بعث فانون برسالته الأولى وهو فى سن السابعة والعشرين، تقول باختصار، إن الاستعمار عالمي، والاستغلال الرأسمالى عالمي، ومواجهة الاستعمار والتحرر منه اختيار ذاتي ووطنى وعالمى أيضا! فى أولى خطواته تلك بالشمال العربى الأفريقي، قرر أن تكون أفريقيا أرض نضاله الأولي، قرر خلع المواطنة الفرنسية لينضم إلى صفوف الثورة الجزائرية، ومن أقصى الشمال العربى امتد بصره لأقصى جنوب القارة، كما امتد لأقصى شرقى آسيا، رافضا اختيار شعبه فى الانتيل للانضمام للجماعة الفرنسية باعتبار القبول بالوضع الاستعمارى تدميرا للذات الفردية والوطنية فى أن واحد، لأن الاستعمار يبادر باستعمال العنف المادى والمعنوى وما العنف الثورى إلا الرد الإنسانى على عنف المستعمر، ولذا رأى التضامن بين المستعمرين لتدمير بنية الاستعمار هو "البراكسيس المطلق" absolute Praxis وفعل الالتزام الحقيقي. وكان ذلك شعور مبكر بعالمية مقاومة الإمبريالية كشعور فردى إنسانى وشعور جماعي، اجتماعى لعب فانون دورا بارزا فى بث الوعى اليومى بالثورة محررا فى صحيفة "المجاهد" وتشكل كتاباته الثورية شبه اليومية مادة كتابة الأساس نحو الثورة الأفريقية. كان فانون يحذر كوادر الثورة فى حركة التحرير الجزائرية من الخدع الليبرالية، لأن المواقف

الليبرالية نفسها لاتصدر إلا بسبب ما يمارسه المستعمرين colonized من عنف ثورى ضد الاستعمار. لكن المستعمِرين colonizers لا يفهمون دينامية الإرادة الوطنية ويستمرون فى العنف بينما تحاول "البرجوازيات الوطنية" ومثقفوها البحث عن مصالحة مع هذا المستعمر أو ذاك، لانهم يريدون مشاركته لا الاعتراض عليه، بدليل فهم القوى الاستعمارية لنفسية التسليم هذه وترك هامش الهجوم العام على الاستعمار دون خوف من ممارسة مضادة.

وفى سعيه الدائم لخلق موقف أفريقى موحد، مادام الاستعمار موحدا ــ ذكر فانون أنه لا يتصور أن تكون هناك أفريقيا ضد الاستعمار وأخرى ترتب علاقاتها معه، فالمستعمِر لن ينسحب بسهولة، مذكرا بما يحدث ــ وقتها ــ فى الكونغو عندما أقلقه كثيرا اغتيال لومومبا. وكان "فانون" يرى أن وحدة الثورة الأفريقية تحتاج لعمل تضامنى ضد الاستعمار الاستيطانى وأشكاله الحديثة فى آن ــ وأظنه قصد دول الاستقلال الصوري. ولذا كان يكرر الحاجة إلى خلق "جزائر ثانية" فى أنجولا والكونغو وجنوب أفريقيا.

ويبدو أن "فانون" الذى شارك في قوات التحالف ضد النازية كان يتوقع موقفا ثوريا متقدما من قبل اليسار والديمقراطيين والطبقة العاملة فى أوربا، إلى جانب ثورات شعوب المستعمرات. لكنه سرعان ما بات يتحدث بمرارة عن هذا الموقف وأبعاده، فى فقرات متناثرة من كتبه تارة، لكن بفصل ناضح بهذه المرارة فى كتابه "نحو الثورة الأفريقية" Toward The African Revolution وهو فصل جدير بالدراسة بحق من قبل المنظمات الديمقراطية فى العالم الثالث المناهضة للعولمة لإلقاء الأضواء جيدا على طبيعة التحالف على مستوى عالمى وتطهير هذا التحالف من أية فكريات معوقة مما شرحه "فانون" عن موقف الديمقراطيين الأوروبيين. وهو يقدم تلميحات ذات دلالة وأخرى مضى أوانها وثالثة جديرة بالنظر. بعضها ذو طابع فكرى عن أن الاستعمار ليس مجرد الظاهرة ولكنه وجود قهرى يدين كل أوروبي فى المستعمرة باعتباره قاهرا وبعضها يلجأ للتعميم عن نهاية الاستعمار منذ باندونج مثلا دون تأمل أو تحرك تجاه القضية المباشرة من الجزائر، وبعضهم راح يربط الاستعمار بأمراض النظام الفرنسي، خاصة، أو النظر إلى تكلفة الحرب وبعض الديمقراطيين يكتفون بالصمت وعدم تأييد الاستعمار، والبعض ينتهز الفرصة ليتحدث عن مناقشة الأنجلو سكسون أو وجود شخصيات مثل عبد الناصر وقتها. أو يتحدثون عن أشكال أخرى للارتباط بالمتروبولتيان، أو ينتهون إلى توجيه النصح أو النقد للثورة،

الجزائرية، وخاصة عندما يحدث ضحايا أفراد بسبب العمل الثورى فيثيرون الشفقة ليندفع البعض بالحديث عن الإرهابيين! هذا ملخص غير دقيق لمقال فانون الذى يمكن دراسته فى البحوث المناهضة للعولمة ومن على منصات بورتو أليجرى وفلورنسا أو فى يناير ٢٠٠٤ فى مومباي! وكما سبق القول فقد كان فانون ذى نظرة شمولية للاستعمار ولايتسامح فى أى تجزئة لهذا المفهوم لا مع الشيوعيين ولامع الديمقراطيين، كما لم يتسامح إلا باستحياء مع "إيميه سيزير" وظل حتى قبل وفاته بأيام يجادل "سارتر" بما يوحى أنه كان هناك ما يقلقه منه.

شارك فانون فى كل ما أتيح له من مؤتمرات أفريقية، فى أكرا، وتونس، وكوناكرى مهاجما فلسفة اللاعنف فى أكرا حتى طور نكروما موقفه بتأييد العمل المسلح حتى فى إطار منظمة الوحدة الأفريقية، واهتم فانون بتطوير الموقف الأفريقى إلى جانب الثورة الجزائرية معتبرًا أن التضامن السياسى لا يكفى ولابد من عمل مادى محدد للتعبير عن هذا التضامن، فدفع فكرة "الفرقة الأفريقية" Af. Legion من المتطوعين الأفارقة لمساندة حركات التحرير الأفريقية بادئة بدعم ثورة الجزائر. وحين عينته قيادة الثورة سفيرا لحكومة الجزائر المؤقتة ١٩٦١ فى أكرا بدأ بزيارة القاهرة ومنها انطلق إلى أكرا ليتحرك من موقعه إلى غينيا ومالي، حيث بدأ فى الأخيرة يرتب لتهريب السلاح لفتح جبهة جنوب الجزائر ضد الاستعماريين الفرنسيين.

عالج فانون أيضا قضيتين هامتين خلال نضاله من أجل تضامن التحرر الوطني. فتناول الموقف من القوى الكبرى رأسمالية واشتراكية، كما وضح الموقف تجاه الأمم المتحدة. لقد اعتبر فانون أن الحرب الباردة بين القوى الكبرى هى نوع من العنف السلمى تجاه شعوب العالم الثالث، ولذا حذر من أن يؤدى ذلك إلى فرض خيارات معينة على شعوب العالم الثالث، إذ يجب أن يكون الخيار بين الرأسمالية والاشتراكية خيارا ذاتيا، وتمثل إشاراته لمعركة السويس كنموذج لمعارضة العالم الثالث للإمبريالية الغربية، وأحداث بودابست ١٩٥٧ كنموذج للتحرر الإنسانى ضد الشمولية الشيوعية، يعتبر ذلك تمثيلا واضحًا لفكرته الإنسانية تجاه معنى التحرر، لأنه فى الواقع لم يكن يخفى من جهة أخرى اختياره للاشتراكية ورأى أن تحقيق الاشتراكية فى بلدان العالم الثالث ممكنا بل ضروريا مع تجنب المجتمع السلطوى authorotative، ومنع البرجوازية من السيطرة عن طريق الحزب الواحد. وكانت إشاراته فى هذا الصدد تلميحًا مستمرا إلى عدم اتفاقه مع النظام

السوفيتي، وخاصة أنه كان يذكر دائما دلالة تفجر الثورة الصينية الفلاحية كنموذج لتطور حركة التحرر الإنساني على مستوى عالمي.

أما النظام الدولي المؤسسي فقد ربطه دائما بالأمم المتحدة، وكانت تجربة تدخلها فى الكونغو لتنتهى بمقتل لومومبا مما جعله يعتبر ممارسات الأمم المتحدة نموذجًا لعنف الإمبريالية عن طريقها، ويعتبر النص الذى ذكره فى كتاب نحو الثورة الأفريقية عن الأمم المتحدة سارى المفعول حتى الآن، إذ يرى "أن الأمم المتحدة لم تفشل بسبب صعوبة الموقف، وإنما لأنها تستعمل كورقة شرعية للإمبريالية حينما تفشل القوة الغاشمة brute force، ويعتبر التقسيم والتحكم والوصاية وسائل شرعية دولية لتعذيب وسحق الإرادة فى الاستقلال وبث الفوضى والنهب واللعنة مثلما جرى فى فيتنام و"لاوس". وهنا خطأ فانون لومومبا لأنه وثق بالأمم المتحدة فماذا لو كان فانون بيننا فى عصر العولمة العسكرية وسلوكها فى أفغانستان والعراق وفلسطين.

إن فانون لم يكن ذلك العاطفى الرومانسى الذى تحدث عنه الكثيرون على هذا النحو ليباعدوا بينه وبين آثاره المستمرة على الفكر الأفريقى بل والأحداث فى أفريقيا وخارجها ولا يسمح المجال هنا لسرد ذلك الجدل المسئول الذى دار حول فكر فانون من قبل الثوريين فى فيتنام (إنجي..) وقائد ثورة غينيا بيساو (كابرال) وماريواندرادو (أنجولا)، وما تبع ذلك فى السبعينيات من تأثير مباشر على قيادة ثورة سويتو فى جنوب أفريقيا، وتغذية فكر "ستيف بيكو" حول الوعى الأسود بالكثير من خطاب فانون السياسى والاجتماعي. وهى قراءة تحتاج لدراسة مقارنة مع حركات التحرر والحقوق المدنية بين الأفرو أمريكيين والفهود السود وغيرهم من أجنحة حركة التحرر بين السود فى أمريكا الشمالية.

فانون فى العالم العربي :

رغم المكانة الخاصة للثورة الجزائرية عامة فى حياة الثقافة السياسية بالعالم العربي، إلا أن الطابع الخاص لثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر وهيمنتها على العالم العربى بقيادتها من الضباط الأحرار والعسكرية الوطنية المصرية، لم تتح مكانة كبيرة لغيرها.. حتى لو كانت الثورة الجزائرية. وقد بلغت ثورة يوليو أوجها فى النصف الأول من الستينيات التى لمع فيها أسم فرانز فانون. وكانت بعض مجلات ودور نشر فى بيروت تروج كثيرا لأعمال جان بول سارتر فى ذلك الوقت ولفت نظرهم المقدمة الساخنة من قبل "سارتر" للكتاب "معذبو الأرض" فترجم "فانون" مع سارتر وبدأ فانون يحتل مكانته الخاصة عقب ذلك.

وقدم بعض الكتاب بشكل خاص أيضا كتاب "خمس سنوات من الثورة الجزائرية" تحت عنوان "سوسيولوجية ثورة" بالعربية، لأهميته فى تحليل وضع المرأة العربية بوجه خاص، وكان ذلك عام ١٩٧٠.

وقد قمت من جانبى بمراجعة سبعة أعمال جزائرية بارزة حول الحياة الاجتماعية والثقافية الجزائرية الحديثة والثورة الجزائرية كتبت فيما بين ١٩٦٥/ ١٩٨٣ ومعظمها لشخصيات قيادية فى المجتمع الجزائرى فلم أجد أثرا "لفانون" فى خمسة فيها سواء بذكره بين مصادر التحليل أو بذكر وجوده أو تأثيره (أنظر المراجع) أما الخامس لسليمان الشيخ فهو دراسة أكاديمية موثقة لم تستطع تجاهل مرجعية فانون حول العنف فى الثورة الجزائرية. وأما السابع (عن فانون والثورة الجزائرية ١٩٧٢) لمحمد الميلى وهو من القيادات الفكرية "العروبية" فقد خصص الكتاب للتهوين من أثر "فانون" فى الثورة الجزائرية، بل ورهن الكتاب للحديث عن استفادة فانون من الثورة، فكرا ومكانة وليس العكس! ومن ثم يمكن القول أن كتاب فانون "معذبو الأرض" هو الذى كان أكثر رواجا بين مثقفى العالم العربى فى وقته المناسب، أما معظم الإنتاج الآخر فقد صدر بالعربية فى الذكرى العاشرة للثورة الجزائرية ١٩٧٢ وما بعدها.

فبماذا يمكن تفسير غياب "فانون" الملحوظ فى الثقافة السياسية العربية سواء فى شمال أفريقيا أو على طول الوطن العربى عموما؟ ثمة عدة تفسيرات لهذا الموقف تبدأ بأن الثورات العربية الحديثة والناجحة لتأسيس "الدولة الوطنية" عبر الخلاص من الوضع الاستعمارى قادها عسكريون وطنيون فى الغالب (فى مصر وسوريا) أساسا، وأن مثل هؤلاء العسكريين هم الذين سيطروا على مصير الجزائر نفسها عقب الحصول على الاستقلال ١٩٦٢. ومعنى ذلك أننا أصبحنا أمام جيش نظامى يحقق "الثورة" من أعلى لإنجاز مهمة نهوض وطني. من هنا كان يصعب ترويج فكر فانون الثورى الذى يقدس الانتفاضات الشعبية التلقائية spontaneous، وطبقة الفلاحين، ويدمر سمعه البرجوازية المحلية (الوطنية) والصغيرة.. إلخ وكلها تثير التناقضات أمام الفئات الحاكمة. لا ننسى هنا أن اليسار العربى عموما كان أسير الماركسية الستالينية، وأمميتها، يسار قريب من السوفيت أساسا أخذ بسرعة بتحليلات عن الثوريين الديمقراطيين لتبرير قيادة العسكريين الوطنيين ونخب الحزب الواحد أو الحزب الطليعي.. إلخ فى إطار من نظم طريق التطور اللارأسمالي. ولم يكن كل ذلك ليتفق مع تحليلات »فانون« السلبية عن مجتمع المدينة الذى تجربه البرجوازية الوطنية التابعة، ولا رفضه

للحزب الشمولي، ولا استنكاره لأحداث شرق أوروبا، ولانقده لموقف الشوعيين والديمقراطيين الفرنسيين تلميحًا لكل موقف الكتلة السوفيتية، قد يكون فشل هذه الخيارات التى ارتبطت بنفوذ "الدولة الوطنية" فى الستينيات وتصفيته آثار زعمائها مثل "ناصر" "وبومدين" هى التى تنبه المجتمع العربى الآن، مثلما فعلت فى مناطق أخري، لأهمية تحليلات فانون حول الدور السلبى للبرجوازية الفلاحية واندفاعها للتبعية بما يشبه الحديث الآن عن آثار برامج التكيف الهيكلى والعولمة فى وقت يعود فيه الفكر العربى الوطنى والناصرى بخاصة وشرائح قليلة من اليسار لطرح سؤال الدولة الوطنية بإلحاح شديد، وهنا يجرى تذكر فرانز فانون بالضرورة.

الخلاصة :

عندما نصل للأسطر الأخيرة من البحث، لابد أن نعود إلى الأسطر الأولى التى أثارت السؤال حول سبب استدعاء فرانز فانون الآن. والكاتب ممن يرون، أن ما اعتبره البعض تحليلا مثاليا لدور الجماهير العفوي، والنظر إلى الجماهير التى تتحرك نحو وعى محتمل Potential لا وعى ملموس، تجسده الآن تلك الجماهير فى بلدان العالم الثالث (الأفريقى والعربى خاصة) التى تفتقر إلى التنظيم السياسى وتضعف بينها حركة المجتمع المدنى الديمقراطي، وينعزل عنها المثقفون، فتبقى رهينة ظرف الانتفاضات العفوية وخاصة فى المدن المليئة بالعاطلين والمهمشين وسكان مدن الصفيح كما أشار إليهم فانون.

أما الفلاحون، فإن الظروف المحيطة بالمسألة الزراعية على مستوى العالم، وفى دوائر منظمة التجارة العالمية، والتفاعلات الأوربية والأمريكية فى هذه المسألة، وانهيار مصادر الغذاء واغتراب الفلاح الأفريقى والعربى عن مصادر غذائه بسبب الآليات الرأسمالية العالمية، إنما تذكر بصور "المسألة الفلاحية" عند "فانون" مثلما تذكر به مواقف "البرجوازية المحلية" تماما فى مدن الدول التابعة.

ولا تحتاج مسألة المرأة والشكليات التى تحيط بإثارة قضيتها، والحدود التى أشرنا إليها لمسألة "الجندر" إلا أن نعود لفكر فانون عن سوسيولوجية وضع المرأة والحاجة إلى شمولية قضيتها فى مجتمعات الدول النامية وليس مجرد توفير لبعض الحقوق أو مظاهر مشاركتها فى سلطة لم تشارك فى حركة صياغتها.

ويبقى "القهر الاستعماري" الذى خصص "فانون" له معظم كتاباته وواجهه بكل حياته، هو الحالة التى لا نستطيع إلا مقارنتها بما يجرى فى أنحاء العالم الثالث من عسكرة قاهرة للعولمة، تنقى الذات والمجتمعات، والحريات، والاختيارات، وتفتح السؤال عن الموجة الثانية للتحرر الوطنى عن ارتباط الوعى الذاتى للمثقف بالوعى الجماعى لجماهيره المقهورة.. التى تعود مرة أخرى فى اقل من نصف قرن إلى حالة "معذبو الأرض".

كما يدفعهم مأزق المسألة الزراعية للعودة إلى جذور المسألة الفلاحية. وقد يكون وضع العاطلين والمهمشين فى المدينة بعد تنفيذ هذه السياسات، وتكرار الانتفاضات الشعبية غير المنظمة فى المنطقة العربية والأفريقية وغيرهما، قد يكون كل ذلك باعثا على العودة.

References

1- Al Ashraf, M, (in Arabic) Algeria, Nation and society the National, institution of Book Algeria, 1983.
2- Al Ibrahim, A.T (in Arabic) from decolonization to cultural Revolution, Algeria National co. for distribution, 1972.
3- Bulhan, Hussein Abdilahi: Frantz Fanon, and the psychology of oppression: plenum press. New York and London, 1985.
4-Caute, David, Fanon, Fontana, Collins, London, 1970.
5-Djaghlol, A (in Arabic) contemporary History of Algeria, Buirut, Dar El Hadatha, 1981.
6-Djaghlol, A (in Arabic) colonialism and cultural conflicts in Algeria, Buirut, Dar El Hadatha 1984.
7-El Cheikh, Suleiman, (in Arabic) Armed struggle, or time of certainity, Cairo Al Dar misriya Al Libnania,' Cairo 2003.
8-Fanon, Frantz: Peau noire, masques blancs, Paris, ed le seuil, 1952.
9-Fanon. F. (in Arabic) wretched of the Earth, Dar El Talea, Buirut-1962-66.
10-Fanon, F. (in Arabic) 5 years of Algerian Revolution (sociology of a revolution)- Dar El Talea- Buirut 1970.
11-Fanon, Frantz: Towards the African Revolution, Penguin Book, London, 1970.
12-Hansen, Emmanuel: frantz fanon, social and political thought, ohio state university press, 1977.
13-Harbi, Mohammed (in Arabic) the National liberation front- Dar El kalema- Buirut 1983.
14-Macey David: Frantz Fanon, A Biography, picador USA, New York, 2000.
15-Memorial international: Frantz Fanon (31 mars- 3 Avril 1982, Fort- de- france), presence Africaine, Paris, 1984.
16-Al Meili, Mohamed (in Arabic) Frantz Fanon and Algerian Revolution, Dar El Thakafa- Buirut, 1972-80.
17-Turner Lou Alan John: Frantz Fanon, Soweto& American Black Thought, News & letters, Chicago, Illinois, 1986.
18-Zahar, Renate, Frantz Fanon, colonialism& Alienation, Monthly Review Press, New York and London, 1969.

٣- أميلكار كابرال: السياسة والمجتمع في عملية التحرير*

ليست مصادفة أن كلمة "الثقافة" لصيقة في تركيبها اللغوي مع "الزراعة" في أقرب اللغات المعروفة لمعظمنا، وفي اللغة العربية تعني الثقافة والتثقيف تشذيب النبات ورعاية نموه، وهذا الالتقاء بين الثقافة والزراعة والنمو والتنمية أو التقدم كلها صفات اجتمعت في شخص المهندس، الزعيم الفذ أميلكار كابرال، ولا يفوت القارئ لمجمل أعماله تشبيهاته من واقع معرفته بالزراعة مع عمق إحاطته بأهمية الثقافة الوطنية.

وسوف لا تكون مداخلتنا هنا قراءة مباشرة في فكر "أميلكار كابرال" وقد قرئ جيدا في معظم لغات العالم، ولكني سأحاول إعادة قراءة بعض أفكاره الأساسية في ضوء ظروفنا -بأفريقيا والعالم العربي- في عصر العولمة التي تضغط لإحداث القطيعة مع موروثاتنا الفكرية الأساسية من مثل تراث "كابرال".

وتتناول هذه المداخلة النقاط الآتية:

١- قضايا كابرال عن الثقافة والهوية.
٢- تحديات العولمة وشعوب التحرر الوطني
٣- بعض قضايا الواقع الأفريقي والعربي في ضوء مقولات "كابرال"

---

* أتاحت لى ظروف مرحلة التحرر الوطني أن أكون طوال الستينيات وحتى أوائل السبعينيات المنسق المسئول عن مكاتب حركات التحرير الأفريقية بالقاهرة ومنها مكتب "حزب الاستقلال الأفريقي لغينيا وجزر الرأس الأخضر" PAIGC. وقد أتاح لي ذلك إقترابا خاصا وصداقة حميمة مع الزعيم الراحل أميلكار كابرال، حيث تكررت لقاءاتنا في القاهرة وأديس أبابا ودار السلام. وكان آخر لقاء لنا في أكرا قبل اغتياله بأقل من أسبوعين من يناير عام ١٩٧٣ أثناء الاجتماع الوزاري للجنة التنسيق لتحرير المستعمرات الأفريقية. وقد كان خطاب كابرال في هذا الاجتماع نصا سياسيا عميقا وبالغ الدلالة علي أبعاد تفكير "كابرال" حول النضال الأفريقي والتضامن العالمي من أجل التحرير.

- وقد أعد هذا المقال لمؤتمر حول أعمال كابرال فى ذكرى وفاته الثلاثين والذى أقامه الحزب فى "كاب فير"- سبتمبر ٢٠٠٤.

أولا: قضايا كابرال: عن الثقافة والهوية

لا يستطع المرء إلا أن يشارك "ماريودي اندرادى" Mario de Andrade دهشته من عمق موقع الثقافة في حياة "كابرال" الفكرية، وخلال خطواته لتأسيس حزب "الاستقلال الأفريقي" PAIGC حيث عبرت جميعا عن ثنائية السياسي والثقافي بشكل ملفت. ولم يكن والحزب نفسه ــ عند كابرال ــ إلا جزءا من قلب الكلية الثقافية Totalite والسياسية التي ولدت تسارع الزمن الثقافي لشعب غينيا وجزر الرأس الأخضر. وقد تشابهت عملية التثقيف ودور الثقافة في التحرر الوطني عند "كابرال" بالاسموز osmose Politico Culturelle السياسي الثقافي، والثقافة الوطنية بذلك هي التي تخلق العلاقة الجدلية بين المجتمع والتاريخ مشبها إياها ــ كمهندس زراعي ــ بالزهرة منتج عملية الإنبات الطويلة الشبيهة باستمرارية التاريخ. وليست حركة التحرير الوطني عند كابرال إلا التعبير السياسي المنظم عن ثقافة الشعب خلال نضاله.. ضد ثقافة قاهرية.

الهوية الوطنية هنا إذن هى منتج التفاعل الثقافي بين المجتمع والتاريخ خلال عملية مستمرة للتحرر الوطني.

ومع هذا التوحد –عند كابرال– بين التاريخ الاجتماعي والثقافة والجدل؛ توحد عنده التاريخ بثقافة المقاومة، لأن الفكر الاستعماري وأنثروبولوجيته عملا علي نفي المجتمعات الأفريقية من التاريخ الإنساني وعدم حضورها إلا مع العملية الاستعمارية، سواء بالتحديث في رأي الإمبرياليين، أو تفجير الصراع الطبقي فى رأي بعض الماركسيين، وسجل كابرال عندئذ اعتراضه علي كليهما لأن الاستعمار والإمبريالية ارتبطا بخروجنا من التاريخ و"ليس دخوله". ولذا يجب أن تتحقق الهوية الوطنية عبر النضال وحده ضد الاستعمار، وعبر اهتمام حركة التحرر بالتراث الثقافي وإظهار خصوصية وطبقية الجدل داخله.

وفى نص "كابرال" المتميز عن "التحرر الوطنى والثقافة"، والذى خاطب به مؤتمر تضامن شعوب القارات الثلاث بهافانا ١٩٦٦، كما خاطب به هو نفسه تقريباً مؤتمر اليونسكو مرة أخرى عام ١٩٧٠ بماله دلالته فى حد ذاته.

ربط كابرال بين تحليل المركب الاجتماعي وطبيعة المكون الثقافى للمجتمع، وتحدث عن التنوع الثقافى الذى يجب أن نعطيه أهمية فى العمل السياسى، وجاءت اسهاماته فى تقييم وضع الطبقات (أو الفئات) المختلفة وأدوارها الاجتماعية إضافة أفريقية مبكرة فى التحليل الاجتماعى، وجرأه فى إعادة قراءة الماركسية ليس هنا مجال إبراز تميزها، ولكن ما يذكر هنا باهتمام

هو عدم تقديسه للتراث الثقافى الشعبى كما هو؛ منبهاً إلى وجود السلبى والإيجابى بين عناصره، مما ستميزه حركة التحرر الوطنى خلال العملية النضالية بين الجماهير. ولم ينف كابرال عندئذ الطابع الطبقى للثقافة محلياً أو عالمياً، كما لم ينف ضرورة الانتباه لعملية التحديث التى ستتم بها عملية التطوير من القرية إلى مستوى الثقافة العالمية، خاصة فى خطابه عن ادوارد موندلانى.

لابد أن نلفت النظر عندما نشير إلى جرأة كابرال فى مجال الفكر الماركسى أنه تناول مسألة البرجوازية الصغيرة Petit bourgeoisie ووضعها فى حركة التحرر الوطنى بطريقة عرضته لمواجهات ليس فقط مع بعض الماركسيين التقليديين وخاصة اللينينيين منهم وإنما واجه أيضاً بعض قيادات التحرر الوطنى فيما سُمى بالمستعمرات البرتغالية الأخرى.

كان كابرال مع دور البرجوازية الصغيرة كقوة اجتماعية حديثة Modern وتحديثية Modernization وأنه يمكن أن يستغلها المستعمرون فى إدارة البلاد، ويمكن أن تكسبها حركة التحرر الوطنى إلى جانبها بحكم تطلعاتها الخاصة التى يجب استثمارها من جهة، ولدورها المستقبلى عند الاستقلال كإحدى قوى دفع التنمية Motovating التقدمية من جهة أخرى. وهذا بشرط نجاح حركة التحرر الوطنى فى دفع هذه الطبقة إلى "خيانة" دورها التقليدى الذى تحدث عنه بعض الماركسيين. لكن كابرال كان يعنى بوجه خاص دور ثقافة التحرر الوطنى الجديدة، وأهمية صياغة حركة التحرر لثقافة سياسية جديدة، بعيدة المدى.

إن كابرال هنا كان يعى أن المجتمعات فى تحولاتها الجديدة، وفى ظروف متنوعة ستفرض علينا تقييمات جديدة أيضاً غير تقليدية.

وها نحن نشهد فى عصر العولمة كيف يتم تهميش دور الطبقة الوسطى والقضاء على حضور الطبقة البرجوازية الصغيرة. ويتم ذلك لصالح قطاع الأعمال Buisiness التابع الذى يهمش الطبقة العاملة نفسها، ويوسع مجال التهميش؛ ومن ثم تصبح العناصر الاجتماعية فى الاقتصاد غير الرسمى هى أوسع قطاعات المجتمع مما يضع الفكر الجدلى أمام مهام جديدة ومعقدة تماماً فى عصرنا.

إن كابرال "السياسى" هنا، لم يكن ذلك الأيديولوجى الذى يتوقف عند مفهوم الأمة. فيصادر المفهوم الاجتماعى، لكن "وحدة الأمة" عنده كانت فى تنوعها وصراعاتها فى ظل مفهوم ثقافى وتحليلى للمجتمع وتشكيلاته الاجتماعية من قبائل وأعراق. وأظن أن تحليل كابرال على هذا الأساس المتميز لمجتمع غينيا بيساو وجزر الرأس الأخضر قدم مساهمة جديرة بإعادة

القراءة، لأن تجاهلها لدى بعض زعماء التحرر الوطنى لفترة أدى بالمجتمعات الأفريقية بعد ذلك إلى الغرق فى أيديولوجيات قبلية وعرقية ما زلنا نعانى من آثارها. وقد كان لانتباه بعض المثقفين من أمثال إدوارد سعيد لتراث كابرال عن "المقاومة الثقافية الوطنية" ما جعل مساهمة كابرال عن الهوية والثقافة الوطنية مصدر غناء لتحليلات ثقافية بارزة -عند سعيد وغيره- عن صورة المستعمر والمستعمر وتبادل الرفض والقبول لهذه الصورة فى الثقافات الوطنية والاستعمارية معاً.

ثانياً : تحديات العولمة: وشعوب الموجة الثانية للتحرر الوطنى :

انطلق كابرال إلى خلاصة أجدنى أصدرها لحديثى هنا عن تحديات العولمة، فبعد أن حلل كابرال دور الرأسمالية فى دفع نمو قوى الإنتاج فى بلادها، واعتبر الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، سجل اعترافه بأن الإمبريالية لابد أن تكون "ضرورة تاريخية" مثلما أن التحرر الوطنى ضرورة تاريخية بدوره لتدمير رأس المال وإنجاز الاشتراكية. ولذا سجل كابرال أيضاً أن رأس المال الإمبريالى لم يقم بدوره بالطبع بتطوير قوى الإنتاج القادرة على التقدم بشعوب الدول الخاضعة للاستعمار وأساليب الاستغلال الرأسمالية.... الخ

لكن ما علاقة ذلك بحديثنا عن "الهويات" و"الثقافات" الوطنية؟ إن منطق كابرال هنا يكاد يتوقف عند مدرسة "المركز" (الرأسمالى الاستعمارى) والأطراف (المستعمرة) الذى كان سائداً فى ذلك الوقت، وكانت تؤكده علاقات الدول الاستعمارية المتعددة بمستعمراتها، كما كان علم الاقتصاد البراجماتى يتوقف عند مثل هذا التحليل الذى برره نسبياً وجود تعدد الأقطاب على مستوى عالمى، ومنها القطب الاشتراكى بالطبع. كان "تهميش" أفريقيا مثلاً بالنسبة للنظام الرأسمالى العالمى قائماً أو ممكنا، بقدر ما كان وضعها قاصراً على عملية استغلال رأسمالى لثرواتها مع الفرز "العملى" -أيضاً- لطبقاتها على نفس الأساس.

لكن ها هو الاقتصاد السياسى للرأسمالية يصل بها إلى قمة ما بعد الإمبريالية التقليدية (النيوليبرالية) لتصبح أمام عالم التوحد فى الرأسمالية المتوحشة، ولتصبح أفريقيا "مندمجة" Integrated لا مهمشة فى السوق العالمى. ويتم ذلك وفى إطار أيديولوجيا النيوليبرالية التى تفرز من الأفكار كل يوم ما يؤكد "الاندماج" تحت عباءة المركز الرأسمالى، أو الامبراطورية الجديدة بعسكرتها للعالم وتوحيدها لأجهزة السيطرة، وشرعنة ذلك كله فى

إطارها. وقد تطلب ذلك ترسانة فكرية تتعلق مباشرة بالثقافات والهويات الوطنية التى دافع عنها كابرال.

يقول "سمير أمين: إن الرأسمالية الإمبريالية التى تقوم على العقلنة Rationalism وعلومها لا تصدر للعالم الثالث إلا اللاعقلنة". ومن هنا عادت إلينا "عقلنات" الاستعمار القديم بوسائل أخرى. ولئن كان "كابرال" قد تحدث عن "النفى من التاريخ" كمنتج للعلوم الاجتماعية الاستعمارية وكآلية استعمارية ضد شعوبنا، فإن الإمبريالية الجديدة تحقق نفس الهدف بإنكار "التاريخية" أساساً عبر مدارس ما بعد الحداثة. وإن كان إدوارد سعيد قد أشار إلى أن لكل شعب روايته Narration مشيراً إلى إنكار الإمبريالية "لرواية شعوبنا" عن نفسها، فإن الإمبريالية الجديدة تنفى الروايات المتكاملة، أو أنها لا تعترف إلا برواية واحدة، روايتها هى عن "ذاتها" وعن ثقافتها وهويتها مع نفى روايات "الآخر" أى ثقافته وهويته.

الإمبريالية الجديدة حين تعالج مسألة الروايات هذه؛ تخشى تماماً مساهمة أمثال "كابرال" عن الهوية الوطنية أو الثقافات الوطنية، لأنها تقرأ جيداً العلاقة العضوية لهذه الهويات بالتحرر الوطنى والاستقلالية. ولذا كان مفيداً لها تماما الترويج للهويات النوعية وأيديولوجياتها، من هويات النوع gender والأقليات والقوميات إلى أيديولوجيات القبيلة والعرقية.

عندئذ نصبح أمام شتات لا تجمعه إلا مركزية عالمية واحدة، حيث لا مكان فى هذا الشتات للمواطنة الاجتماعية فى "كلية" ديمقراطية جديدة أو الهويات الإقليمية الجامعة Pan Movement، وكان كابرال قد منح هذا الدور لحركة التحرر الوطنى وثقافة التحرير لحشد التنوع الاجتماعى فى كلية المجتمع الجديد....

لم تستطع الآلة الأيديولوجية للإمبريالية الجديدة أن تتجاهل ضرورة تقديم حل يتجنب الحديث عن الصراع الاجتماعى أو الطبقى على مستوى محلى أو عالمى. فأحالت المعالجة إلى الحديث عن الأنماط الحضارية الكبرى فى العالم متجاوزة الحديث عن الكتل العالمية الكبرى على نحو ما صاغها "كابرال" وغيره فى صراع الرأسمالية الإمبريالية والاشتراكية.

ومن هنا برزت الأفكار البديلة عن "صراع الحضارات"، لتصبح الدائرة الأفريقية فى مؤخراتها من جهة، كما تصبح دائرة الصراع الشريرة بدون نهاية إلا إذا سلمنا بانتصار الحداثة الغربية على وجه التحديد. وأمام ذلك تصبح مجتمعاتنا كائنات ماضوية أو هشة.... الخ مرشحة مرة أخرى للخروج من التاريخ على نحو ما تصور كابرال فى صياغة سابقة.

ورغم أن الهويات والثقافات الوطنية هى جزء بالضرورة من منطق الصراع الحضارى نفسه – لو سلمنا فرضاً بهذا المنطق – فإن مضمون الهويات الحضارية الكبرى المذكورة فى دائرة هذا الصراع من الصين حتى الآزديين لا يوفر لنا أن نكون مرشحين –وفق كابرال– "للحضور التاريخى" وإنما للخروج من التاريخ مرة أخرى!

الأساس فى "التصور الحضارى" الجديد لعالم وصراعاته أنه لا مكان فيه إلا "نحن" الغربية؛ بل وبعد الحادى عشر من سبتمبر، فإنه لا مكان إلا للهوية الأمريكية. إما "نحن" أو الآخرين عند الإدارة الأمريكية القائمة، وفى أحسن الأحوال، فإنه لا يتوفر عند بقية الجهاز الأيديولوجى الرأسمالى إلا صيغة "نحن" –الغرب The West والآخرين The Rest على نحو ما صاغها مفكر أفريقى مثل محمود ممدانى.

وفى تقديرى أن التصدى لهذه الصورة الآن إنما هو التطور الطبيعى لما سبق أن صاغه "فانون" و"كابرال" و"رودنى" فى مراحل مختلفة من تاريخ الفكر الأفريقى الحديث.

ثالثاً: بعض قضايا الواقع الأفريقى والعربى :

لم يكن "كابرال" غريباً على المجتمع العربى الأفريقى فى مصر طوال الستينيات. كان زائراً دائماً للقاهرة. سواء لحضور مؤتمراتها الأفريقية والأفرو آسيوية، أو لمقابلة جمال عبد الناصر. وترجمت بعض نصوص "كابرال" الأساسية وحزبه إلى العربية، أو كتب عنه من خلال الكتابة العربية عن "غينيا" وجزر الرأس الأخضر".

وأهتم المثقفون فى مصر ولبنان خاصة بنصوصه عن "التحرر الوطنى والثقافة" وعن "سلاح النظرية" وعن "التركيب الاجتماعى لمجتمع غينيا وجزر الرأس الأخضر" فترجمت فى أكثر من مصدر (أنظر المصادر....).

كان لسيطرة "الأنثروبولوجيا الكولونيالية" أثرها السلبى على الاتجاهات الأكاديمية فى الجامعات العربية، فلم يصل كابرال أو "موندلانى" مثلاً لرحاب الجامعة، لكن الثقافة السياسية فى إطار العمل السياسى عرفته من خلال النصوص التى أشرت إليها. وقد كانت الثقافة العربية الأكاديمية قد ظلمت من قبله مفكرًا ثورياً مثل "فانون" بسبب سيادة الاتجاهات الماركسية التقليدية، بل وظلم "سمير أمين" لفترة فى وطنه لنفس السبب. لكن ترجمة أعمال إدوارد سعيد فى العقد الأخير أعادت الحياة لتلك النصوص جميعاً، مرتبطة بشعارات "الثقافة الوطنية"، و"المقاومة بالثقافة" وهى الشعارات التى حملتها لجان وطنية

مؤثرة فى مواجهة الاتفاقات الحكومية العربية مع إسرائيل والنفوذ الأمريكى المتصاعد، عبر الأدوات الثقافية، وولاءات بعض المثقفين.

وها نحن نستدعى مقولات "كابرال" فى زمن العولمة الكاسح! مقولة "كابرال" عن الثقافة كرابط جدلى بين المجتمع والتاريخ جديرة بالاستدعاء فى الشمال الأفريقى والعالم العربى بوجه خاص، ذلك أن للتاريخ ثقله الفادح فى هذه المنطقة، وهو ثقل يحجب عملية التفاعل أحياناً، ويعرضها للجمود الذى نسميه "السلفية" فى منطقتنا العربية. يقفز مفهوم "الأمة" دائماً -وهى هنا إسلامية- فوق التاريخ والمجتمع والثقافة، فتصبح السلفية هويتها، ويصبح التفسير الثقافى وحده منهجيتها، ويتوارى "المجتمع" بتنوعه وثقافاته التاريخية نفسها، وطبقاته الاجتماعية، وكأنما يقوم المجتمع بنفى نفسه من التاريخ حين يتوقف به التاريخ عند لحظة أو أخرى من لحظات الموقف الدينى أو الموقف الحضارى المتمترس فى "الثقافى" لا الاجتماعى. هذا ما انتهت إليه الحركات الجهادية مثلاً على طول العالم الإسلامى من وهابية إلى مهدية إلى سنوسية وفودية وكانت كلها تنسب إلى "الاجتهاد" أى التجديد واليقظة الإسلامية ..... إلخ. وقد أعتبر مفكر معروف مثل فوزى منصور هذه الحالة نوعاً من "خروج العرب من التاريخ" لأن الرأسمالية التجارية العربية أو الإسلامية، لم تنشأ -أو لم يسمح لها- بدخول العصر الرأسمالى الصناعى الحديث، فتم ما يمكن تسميته "بالنفى الذاتى" من التاريخ قبل أن تضرب الرأسمالية الاستعمارية الأوروبية ضربتها بعزل المنطقة عن دائرة التطور الديناميكى المتوقع.

قد يكون تحليل كابرال حول "قوة الثقافة الوطنية" التى تحد من حجم الهزيمة الكاملة على يد الثقافة الغازية، صادقاً هنا، وقد حدث ذلك بالفعل - بقدر أو آخر؛ لكن كابرال تحدث عن تفعيل حركة التحرر الوطنى للثقافة كأحد أدوات النضال والمقاومة.... وأغتيل "كابرال" قبل أن يشهد حدود هذا التفاعل، بينما عشنا لنشهد انتكاسات الثقافة الوطنية، بالتجمد على المستوى العربى، والتفتت على المستوى الأفريقى، فى إطار منهجية للعولمة دمرت دور الدولة الوطنية، وشلت دور "السياسات الثقافية" منذ عاقبت الولايات المتحدة "اليونسكو" فى الثمانينيات. فقد حاول بعض "قادة هذه المنظمة العالمية الإبقاء على دور السياسات الثقافية الوطنية التى تحمى المجتمعات والأمم من التحلل أمام عولمة الثقافة والإعلام إلى حد صياغة دول كبرى مثل فرنسا لهذا الموقف بالإمبريالية الثقافية"... لكن الصرخة ضاعت هباء.

ولابد ألا ننسى هنا أن "كابرال" تحدث عن ثنائية الثقافى والسياسى، وحاول تصور تفاعل ما إيجابى بينهما، بل وصل به ذلك إلى الحديث عن

السلبى والإيجابى فى التراث الثقافى الوطنى ليبقى على عنصر الحداثة والعالمية بوعى سياسى تحررى نضالى كان واضحاً أمامه تماماً. ولنقارن ذلك بالموجات الحالية لإنكار "السياسى" عند "مثقفى العولمة"، بحجة أن فى ذلك أدلجة ممجوجة سقطت مع حائط برلين..!

لكن إقامة الحوائط بين الثقافة والسياسة الوطنية وانعدام تحليل التنوع الاجتماعى والثقافى فى إطار "الكلية الثقافية" التى تحدث عنها كابرال، أدى إلى نتيجتين لا يخفى أثرهما على حركة التحرر الوطنى: أولهما: سقوط "الهوية الوطنية" فى شباك الهويات النوعية ذات المستوى "العالمى" (المرأة - البيئة- القبلية- العرقية... الخ)، أو سقوط الهوية الوطنية (مرة أخرى!) فى شباك الماضى السلفى، الدينى تارة، والمثالى الحضارى تارة أخرى.

وقد فرض ذلك نوعاً من اغتراب المجتمع عن حركة إصلاحه الحقيقية أو حركة تحريره من الهيمنة الجديدة. ذلك أن عناصر المجتمع الرئيسية لم تعد تسعى إلى "كلية جديدة" وإنما أصبحت تخضع لعمليات جراحية قاسية أحدها الاحتواء على مستوى عالمى، والثانية مواجهات العنف المتبادلة إما بالإرهاب أو فرض "الإصلاح" بالقوة بشكل أو بأخر خارج حساسية "الحداثة العقلانية". وهذا كله ما نراه مباشرة فى مبادرات الشرق الأوسط الكبير، أو الإصلاح السياسى الشكلى المفروض.

تعانى المنطقة العربية والشمال الأفريقى ضمنها من عمليات "تدمير" داخلية وخارجية "للهوية الكلية" التى ورثتها. والسبب هو غياب دور الثقافة السياسية الوطنية فى تفعيل العلاقة بين مفهوم "الأمة" و"المجتمع"؛ فالأمة التى قدست وحدتها بشكل مثالى، قدست معها -فى التنظيم السياسى- نمط الإمامة والخلافة ثم المستبد العادل.... وقد أصبحوا جميعاً فى ظل سياسات النيوليبرالية مجرد "مستبدين" دون عدالة ديمقراطية أو تنمية متكافئة للطبقات والأقاليم فى أى من بلدان المنطقة.

لم ينشغل "الثقافى المقدس" بالتحليل الاجتماعى الجديد الذى يتطلب تفعيل أدوار الحركات الاجتماعية و"الجماعات" المعبرة عن الاختلاف سواء كان سياسياً أو قبلياً أو عرقياً كقوى "مجتمع مدنى" يضع "المواطنة" معياراً للعمل السياسى الديمقراطى، ويضع الجميع فى كلية ثقافية اجتماعية حداثية متجددة. ولا يمكن أن يُطرح - فى ظل مفاهيم اجتماعية متجمدة- مبدأ دخول التاريخ بصياغات شكلية عن المجتمع والثقافة والديمقراطية، ولذا يشارك الإسلاميون فى العملية الرأسمالية (النيوليبرالية) بمنطق الرأسمالية التجارية القديم ويشارك بعض اليساريين فى عملية "التحديث" بمنطق الديمقراطية الليبرالية

الذى لم يسهموا سلفاً فى تجديده، ولا تسمح التشكيلة الاجتماعية القائمة بتحقيقه بالشكل المناسب.

لذلك تعانى قضايا الهوية والثقافة الوطنية عملية اختراق شرسة؛ تجد فيها الإمبريالية الجديدة أرضاً رخوة تماماً وجاهزة دائماً للغزو... فالاستعمار الاستيطانى فى فلسطين لم يعد عند الكثيرين هو ما سمى "الأبارتهيد" التى شاركت شعوب أفريقيا كلها طويلاً فى مقاومته، لأن حركة التحرر العربية لا تدافع جيداً عن منطقها كما أن الحركة الفلسطينية نفسها تعانى من نفس فساد النظم العربية المحيطة كذلك لم يعد الاحتلال الأمريكى فى العراق، عند الكثيرين غزواً واحتلالاً غير شرعى، وإنما هو جزء من عملية خلاص ضرورية من الاستبداد المحلى الضارب فى أنحاء المنطقة. بل إنه يرتبط بمنطق الحداثة التى قد تساعد -فى رأى البعض- على الخلاص أيضاً من استبداد السلفية.

على المستوى الأفريقى عامة تختفى مفاهيم حركة الجامعة الأفريقية Pan African فى الثقافة السياسية مثل اختفاء حركة الجامعة العربية Pan Arabisn شمال القارة، لأنهما يخضعان لظروف غياب ثنائية "السياسى" و"الثقافى" المحلية. إن كلمات "الاتحاد" والوحدة لم تعد ترتبط بحركة الجامعة Pan Movement ومثلهما تعبير العمل العربى المشترك فى الشمال الأفريقى العربى. من هنا تسلل مفهوم الصراع العربى الأفريقى فى بعض المناطق، كما تسلل الإرهاب الإسلامى، ولا يواجه المنشغلون بالصراع الإثنى والقبلى وأحياناً الدينى، كل هذه الصراعات باقتراح كلية ثقافية أو اجتماعية فعالة.

إن العقل العربى والأفريقى لابد أن يتحرك بإدراك البعد الوطنى، بُعد الهوية الوطنية والثقافة الوطنية فى إطار فهم أهداف عملية العولمة التى تفد معسكرة بالسلاح والإعلام... والوكلاء المحليين.

دعونى فى ختام حديثى عن استدعاء "كابرال" فى ظروف العولمة، أنقل مع "ماريو دى أندرادى" Mariode de Andrade مقتطفات من نصوص كابرال، أراها ذات قيمة كبيرة للتحليل ولمواجهة أوضاعنا الراهنة بما يغنى عن الكثير من الكلام!

ففى حديث كابرال عن مواجهة الثقافة الكولونيالية، تصور أهدافاً كبرى للمقاومة الثقافية: "تقوم على تنمية الثقافة الشعبية، وكل القيم الثقافية الإيجابية الأصيلة.... ثقافة وطنية تقوم على التاريخ.. وعلى مكتسبات النضال نفسه.... ثقافة علمية وتقنية تتوافق مع متطلبات التقدم.. وتحقق التنمية على أساس من الاستيعاب النقدى للمعارف الإنسانية فى مجالات الفنون والعلوم والآداب... الخ.

ثقافة عالمية بمنظور الاندماج الصحى فى العالم القائم وبالرؤية المستقبلية لتطويره.... إن حياة الشعوب الأفريقية تواجه التحدى مع الإمبريالية.. والتحدى هنا عمل من إعمال إخصاب التاريخ بالتعبير الواسع عن ثقافتنا وأفريقيتنا.. وترجمة ذلك بقفزة للأمام معبرة عن ثقافة الشعب المتحرر.

Readings

1-Amilcar Cabral:
Revolution in Guinea, An African people`s struggle. Stage I , London 1969-71.Unity and struggle, Heinemann, London.
2-Andrade, Mario de:
Amilcar Cabral, Essai de biographie politique, Maspero- Paris 1980.
3-Amin, Samir
Toward a theory for culture. A critic for Euro-centrism (in Arabic) Institute of Arab development- Beirut 1989.
4-Mamdani, Mahmoud,
Good Muslim bad Muslim, America, The cold war, and the Roots of Terror, Pantheon Books, New York 2004.
5-Mousa, Ayda El Azab,
Guinea and Cape Verd (in Arabic), African society, Cairo, 1978.
6-Sharawy, Helmi
Culture of National Liberation (in Arabic) Madbouli- Cairo - 2001.

٤- المهدى بن بركة
حشد مبكر لكتلة الجنوب

-١-

احتفل العالم الثالث عام ٢٠٠٥ فى أكثر من عاصمة أفريقية وآسيوية، ومنها القاهرة بالذكرى الخمسين لانعقاد المؤتمر الأول لدول آسيا وأفريقيا فى باندونج- أبريل ١٩٥٥، وفى يناير ٢٠٠٦ سوف نحتفل بمرور أربعين عاما على انعقاد مؤتمر شعوب القارات الثلاث، آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بهافانا. وفيما بين ذكرى الحدثين تقع الذكرى الأربعين لاغتيال الشهيد مهدى بن بركة فى باريس فى ٢٩ أكتوبر ١٩٦٥. يتذكره شعب المغرب بطلا للاستقلال ومناضلا ضد الاستبداد، ويتذكره ممثلو شعوب القارات الثلاث مناضلا فى قلب حركة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، ساعيا بصلابة واقتدار لبناء صرح التضامن الشامل لشعوب الجنوب فى القارات الثلاث لمقاومة الإمبريالية والاستغلال على المستوى العالمى.

لابد أن نسجل منذ البداية أن تحرك "مهدى بن بركة" إنما كان نموذجا مباشرا لوضع مفهوم حركة التحرر الوطنى العالمية كمعادل موضوعى ناضج للإمبريالية العالمية التى تأكدت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية لها فى منتصف الستينيات على وجه الخصوص. لم يكن مهدى بن بركة، ولا الموقف بين شعوب ما سمى بالعالم الثالث فى حاجة لانتظار طويل ليجرى الحديث عن العولمة، والإمبراطورية العالمية بقيادة واشنطن. وقد يكون الصراع "الدولى قد دفع بعض الآمال فى عدم استقطاب "النظام" فى العالم تحت راية الرأسمالية المتصاعدة، أو الأمل فى أن "تظما أخرى ممكنة" فى مواجهة هذا الوحش الذى كان ينبش أظفاره فى أكثر من جسد بالقارات الثلاث، وبأمل أن تكون دول الاستقلال الوطنى، ضمن نقيض عالمى لبناء هذا "النظام الآخر" تحت شعارات مقاومة "الاستعمار الجديد" الذى طرحته مؤتمرات الدار البيضاء والقاهرة وأروشا بين ١٩٦١ و١٩٦٣ مثلا. لكن أظافر الوحش كانت تغوص بقوة فى فيتنام وجنوب أفريقيا والمستعمرات البرتغالية وفلسطين وأمريكا الجنوبية، بما لم يخفى- مع غيره من المظاهر- عن أعين مناضل لماح بذكاء وحيوية مهدى بن بركة. وكان وجود ورؤى مهدى بن بركة وشى جيفارا وكابرال ودوس سانتوس واوليفر تامبو من

العوامل القوية لدفع شعوب القارات الثلاث للتطلع إلى جيل آخر جديد ذى دلالة جديدة إلى جانب زعماء باندونج نهرو، عبد الناصر وسوكارنو.

ولم يكن وجه الجدة هنا هو فقط الانتقال بوسائل مقاومة الاستعمار والإمبريالية من بناء الدولة الوطنية الحديثة، والمستقلة إلى توسيع قاعدة النضال من فيتنام إلى أمريكا اللاتينية عن طريق العنف المضاد، و"خلق أكثر من فيتنام"، بل ونقل بؤرة التركيز من الدول الاستعمارية التقليدية إلى رأس الحربة الإمبريالية ممثلة فى الرأسمالية الأمريكية. ومن هنا تبدو مساهمة "بن بركة" تاريخية، ليست لمجرد حجم دفعها لحرارة النضال، وإنما لأنها جرّت حركة النضال كلها إلى آفاق جديدة، ورؤى جديدة وبوسائل رآها مع آخرين ممكنة وإن صعبت مثل بؤرة "الكفاح المسلح" التى عرفتها آسيا طويلا، وتفجرت فى أفريقيا فى أعقاب اغتيال مهدى بن بركة مباشرة فى المستعمرات البرتغالية ثم فلسطين وناميبيا. ولم يسجل عليها الفشل الذى يتحدث عنه البعض إلا بسبب تطورات أخرى تطوق أعناق دول الاستقلال الوطنى مثلما تقف وراءها قوى الإمبريالية نفسها.

لا مجال للدهشة أن يتذكر كل الوطنيين والحرس القديم ذكرى اغتيال الشهيد "مهدى بن بركة "، وهو يعد دون كلل لانعقاد مؤتمر تضامن شعوب القارات الثلاث في هافانا باعتباره رئيس اللجنة التحضيرية لهذا المؤتمر حيث اختارته لهذه المهمة مؤتمرات شعبية لمنظمات عريقة مثل منظمة ومؤتمر كل الشعوب الأفريقية في (غانا ابريل ١٩٦٥) ومنظمة تضامن الشعوب الافريقية الآسيوية (في أروشا يونيو ١٩٦٥).

من هنا يمكننا أن نتصور كيف أن "مهدي بن بركة " أصبح في الأشهر الاخيرة من عام ١٩٦٥ أخطر الوجوه الشابة (إذ مات وعمره خمسة وأربعين عاما)، التي تدفع بقوى العالم الثالث الشعبية وبدعم عدد من القيادات الرسمية لدول التحرر الوطني الكاريزمية في ذلك الوقت للاجتماع قرب فك الأسد ...في هافانا – كوبا– التي أنقذ شعبها نفسه بأعجوبة من الضربة الأمريكية بعد أزمة الصواريخ ١٩٦١.

لم يكن "مهدي بن بركة " شخصية بسيطة، ولا مجرد زعيم مغربي شاب أو أحد نشطاء حركة التحرر الوطني ...لم يكن من أصحاب النفوذ السياسي التقليدي أو العلاقات المتنفذة في هذه الدولة أو تلك، أو فى مراكز العلاقات العامة، ...ومع ذلك فقد ظل حتى اغتياله نجما بين حركات شعبية وتضامنية يستهدف إضافة الجديد لقوة شعوب العالم الثالث أو إلي ما تم انجازه في آسيا وأفريقيا والعالم العربي . كان يشعر أن ما تم في القارتين لم يمتد بقوة مماثلة

إلى الساحة الأوروبية أو فضائها المنقوص في أمريكا اللاتينية. كانت اوروبا تتحفظ على عدم ديموقراطية قيادات في أفريقيا وآسيا والعالم العربي، كما كانت أمريكا اللاتينية محاصرة بالعسكريين أو أفكار الشيوعية السوفييتية التقليدية ولم تكن البؤر الجيفارية ذات طابع شعبوى بعد .

في هذه الظروف بذغ نجم "مهدي بن بركة" ... قادما من النضال المغربي الديمقراطي المعروف، خارجا من عباءة حزب الاستقلال، حزب الوطنية المغربية عام ١٩٥٩ إلى مشروعه الوطني الاجتماعي باسم الاتحاد الوطني للقوى الشعبية وهو الذي تعمق بعد ذلك باسم الإتحاد الاشتراكي للقوي الشعبية .....

وبين ١٩٥٩و١٩٦٥ كان استاذ الرياضيات الشاب قد تصدى للسلطة المغربية خاصة بعد وفاة الراحل الوطني محمد الخامس ١٩٦١، وأدت به نضاليته إلى السجن ١٩٦٢، ثم إلى الحكم عليه بالإعدام ١٩٦٤ وهو في خارج البلاد بعد سجنه، وظل منفاه يقوده ضمن حركة التحرر العالمية من القاهرة إلى الهند والصين بل، وإلى هافانا وموسكو وجنيف وباريس. ولم تكن تلك سياحة سياسية، فقد كان هو الذي قال عند عودته للمغرب مرة في اجتماع حزبي في مايو ١٩٦٢ أن حزبه وحركتِه جزء لا يتجزأ من النضال العالمي الذي يمتد من الصين إلي كوبا. كما كان عنصرا فاعلا في حركة "تضامن" أوروبية وقفت إلي جانب ثورة الجزائر وفيتنام والقضية الفلسطينية وضد العنصرية في جنوب أفريقيا.

كان "بن بركة "يخشى أن تسيطر على حركة التضامن الشعبية العالمية النظم الحكومية وبيروقراطيتها مهما كانت وطنية، كما كان يخشي أن تظل الحركة أسيرة الصراع الصيني السوفييتي، محاصرة على أرض القارتين، بينما مخاطر"الإستعمار العالمي" تمتد بآلياتها الرأسمالية المتنفذة على ساحة القارات الثلاث، بل وتتهدد مستقبل أوروبا نفسها. رأي "بن بركة" أن هذا الموقف الذي يؤكد ظاهرة "الإمبريالية العالمية" أو عولمة الإمبريالية بلغتنا الحديثة، يستوجب مواجهته "بعولمة" حركة التحرر الوطني. فحركة تحرير عالمية على ساحة العالم الثالث الممتدة، وبقوى شعبية، وحكومية وطنية هي التى تستطيع أن تنقذ مصائر شعوب عديدة من مصير كوبا الذي كان صارخاً في ابتزازه لحركة تحرير شعب لا تبدو له اية قوة عدوانية على من يقهروه أو يحاصروه.

وفي الوقت الذي كان فيه "مهدي بن بركة " معنيا بهذا الشكل بالساحة العالمية، دائب القفزبين القاهرة وعواصم آسيا وأفريقيا المتحررة، كان قريب الصلة الخاصة بقيادات المستعمرات البرتغالية أمثال كابرال ونيتو وموندلاني

..... وهي التى كانت ترتب لبدء كفاحها المسلح ضد نظم فاشية، وفي نفس الوقت كان "مهدي بن بركة" يري أن معركة جنوب أفريقيا مثل فلسطين ذات طابع خاص يتطلب تعبئة سياسية واعلامية ضد النظام العنصري (الأبارتهيد) وإسرائيل. ومن هنا ادراكه لأهمية إثارة حركات رفض التمييز العنصري في أوروبا لتقف ولو اعلاميا إلي جانب حركة شعوب العالم الثالث .

تحرك بن بركة إذن لعقد مؤتمر القارات الثلاث، بينما الساحة في القارتين تغلي بالتحرك أصلا، فحرب فيتنام تشعل آسيا، وتستقطب المنافسة الصينية السوفييتية لدعمها بما أصبح يشكل ضغطا مستمرا على القطب الإستعماري . وكانت قيادات العالم الثالث وفي مقدمتها شخصيات الحياد الإيجابي وعدم الإنحياز تتحرك بنشاط ملفت إلي حد انعقاد القمة الأفريقية والعربية وعدم الانحياز ومؤتمر التجارة والتنمية الدولى في القاهرة طوال شهور ١٩٦٤ و١٩٦٥، كما كان "شي جيفارا" يشعل نيران أخري علي أرض أمريكا اللاتينية . أما أوروبا فكانت تتطلع لإزالة صورة الفاشية البرتغالية من المسار الأوربي نحو العالم الثالث أو ينجح ضغطها علي النظام العنصري باعتبار ذلك محاولة للضغط على المصالح الامريكية المنافسة في القارة .

ولابد لأي مراقب أن يتصور مدى قلق الدوائر الإستعمارية أو القطب الأمريكي من وقوع كل هذه التطورات في بلدان الجنوب خلال عقد واحد بين باندونج ١٩٥٥ وهافانا عام ١٩٦٥.

وفي هذه الأجواء والتوترات يقود "بن بركة" لجنته ليجمع شتات الحركات الشعبية التي يضمها التنظيم الأفروآسيوي، ومؤتمر كل الشعوب الأفريقية، تمهيدا للاجتماع في هافانا في يناير ١٩٦٦، وهو مدعوم بحركة وطنية ديمقراطية قوية في المغرب، وبصلة خاصة بجمال عبد الناصر في مصر، "وبن بلا" في الجزائر فضلا عن صلاته بالحركات المناهضة للاستعمار في أوربا، بل ويذكر مفكر مغربى مثل مهدي منجرة أن "بن بركة " كان على صلة حميمة أيضا بالرئيس ديجول منذ قامت هذه الصلة حول قضية الجزائر.... ومن ثم أصبح "المهدي بن بركة" حقيقة أكثر من مغربية أو أفريقية أو عربية فقط، وأصبح مشروعه لالتقاء قوي بهذا الشكل في هافانا بحضور كثيف للقوي الفاعلة في أمريكا اللاتينية نفسها يعني تجاوز خلافات الصين والسوفييت أيضا على أرض القارتين ويخلق شخصية جديدة لشعوب العالم الثالث في القارات الثلاث وعلى خريطة النظام الدولي رغم استقطاباته الثابتة، وهذا كله في أجواء تعبئة واضحة ضد مشروع التسلط الامريكي

في العالم، والذي كان يدركه الجميع في هذه الفترة ... وأصبــح معنى انعقاد مؤتمر تضامن شعوب القارات الثلاث في هافانا (SPAAAL) تجاوزا للخط الأحمر ...القاني لمسافات بدت بعيدة وخطرة فعلا .... ومن ثم كان لابد من شل حركة دينامو هذه الحركة ....والتخلص من "بن بركة".... فهو محكوم عليه بالإعدام في المغرب، وأجهزة المخابرات العتيدة في فرنسا نفسها وفي إسرائيل الولايات المتحدة لا ترتاح لتقدم الديجولية في أوروبا، ولذا كان من اليسير تصور تعاون كل هؤلاء لاستدراج "بن بركة" إلي موعد في مقهى في أشهر أحياء باريس ليسلمه رجال أمن فرنسيين إلي عملاء أمن مغاربة وأمريكيين واسرائيليين، وليستمتع بتصفيته جسديا وزير الداخلية المغربي علي نحو ما روي بعض شهود المؤامرة . ومع ذلك فإن غياب شخص "بن بركة" لم يوقف تحقيق مسعاه لعقد مؤتمر القارات الثلاث في هافانا في يناير ١٩٦٦ لأن الفكرة كانت أعمق من أن تتوقف عند شخصه، بل كان لابد أن تمضي وفق آماله حتى انعقد فعلا في موعده.

لقد تحدى "مهدى بن بركة"، بل اخترق كثيرا من أشكال الصراع على كافة المستويات المحلية والإقليمية والدولية؛ بصلابة لم تتكرر كثيرا فى عالم التحرر الوطنى. شملت اختراقاته ثنائية "الوطنى والاجتماعى" بخوض معركة الصراع الطبقى فى المغرب نفسه، ومشاركته القيادية فى بناء الاتحاد الاشتراكى للقوات الشعبية فى هذا البلد الأصيل، كما شملت اختراقاته قوى الكفاح المسلح متحولة إلى الدولة والدولتية فى الجزائر نفسها، بل ونفذ إلى صراعات الدول الوطنية المستقلة أو المتحررة فيما بينها فى المشرق العربى، حيث كانت أيديولوجيا الوطنية (أو القطرية) والقومية من معالم الصراع شرق المغارب العربية وكان ذلك ضروريا ليخوض مع قيادات مصر وبقية أفريقيا، والمقاتلين فى شرقى وجنوبى آسيا معاركهم المستدامة مع القوى الإمبريالية والاستعمارية. وبهذه المحصلة التى قد تكون بلورتها حركة تضامن الشعوب الأفرو آسيوية منذ أواخر الخمسينيات، انطلق من القاهرة وباريس وجنيف وبكين وموسكو ليدفع بالحركة إلى الالتقاء بنضالات أمريكا اللاتينية. وقليلون ممن نعرفهم بحق، على المستوى العربى أو الأفريقى أو الآسيوى ممن توفرت له هذه "الدينامية التاريخية" التى لم تجعل "هافانا" مجرد "بؤرة" قابلة للانفجار فى وجه الماكينة الإمبريالية، بل خلقت بجنوبها العديد من "البؤر" التى دوخت هذه الماكينة لوقت ليس بالقليل، ومن ثم نقل "بن بركة" معنى قيادة التحرر الوطنى من "الكاريزمية" الضيقة إلى آلية للحركات الشعبية خلقت بعد اغتياله- ورغم اغتياله- تنوعات على طريق المقاومة حتى تحررت فيتنام، وتحرر الجنوب الأفريقى، واستقرت الثورة فى

كوبا وشاع تراث المقاومة والصلابة فى أمريكا اللاتينية، بما نستطيع رصده الآن بقدر من التفاؤل فى المستقبل رغم خيبات العقود الأخيرة التى لا تعتبر زمنا – ميئسا فى عرف التاريخ الطويل المالوف لحركة الشعوب.

-٢-

كيف نجدد باندونج وحركة القارات الثلاث؟

يقولون أن الرأسمالية تجدد نفسها، وهذا حق، ولكن لماذا لم يطرح أيضا السؤال عما إذا كانت حركة التحرر الوطنى تجدد نفسها أوانه يتوجب عليها أن تفعل؟ لابد أن يكون فى الحسبان أن الظاهرتين ليستا جديدتين فى تاريخ البشرية الحديث، ولكنها نقائض متفاعلة منذ انفتحت الرأسمالية على العالم وخاصة عالم الجنوب، ومنذ تنوعت جهود شعوب الجنوب هذه فى المقاومة. ولابد أن الظاهرتين قد تنوعت تمثلاتهما فى العالم بقدر تنوع آليات العصر ومجالات الحركة، بل وتنوعت المسميات. لقد مضى نصف قرن تقريبا على مقولة "أيزنهاور" عن مخاطر المركب الصناعى والعسكرى فى الولايات المتحدة، ويبدو أن "الجنرال" كان عميق الفهم لتطور الظاهرة الرأسمالية، ولكنه بدا بالتحديد متخوفا من قهرهما ضد الديمقراطية الغربية من جهة وفى اتجاه التوسعية المدمرة من جهة أخرى، وهذان المفهومان تحديدا هما ما نخشاه الآن على شعوب الجنوب من جراء تجديد صور الرأسمالية، ولا نقول أنماطها، سواء بالنسبة لشعوبها أو شعوب الجنوب، وسواء بالنسبة لمفاهيم "الديمقراطية" المشوهة أو بالنسبة للتوسعية والهيمنة الوقحة. ولست بحاجة لأية تفصيلات هنا عما يجرى من أساليب الهيمنة فى ظل ما يسمى بعولمة "الليبرالية الجديدة" هيمنة تقيد الانشقاقات داخل معسكر الرأسمالية نفسه بدرجة أو بأخرى، وتقوم بالتجميع والتفتيت فى ظل التنظيمات الإقليمية التى تحكمها فى النهاية قواعد منظمة التجارة العالمية لمحاصرة أية شرعيات دولية على مستوى الأمم المتحدة وحتى المنظمات النوعية المرتبطة بها، ولتجعل الاقتصاد والثقافة ووسائل الاتصال والتعليم فى سلة واحدة. وتجعل "العسكرة ضمن آلية الهيمنة الشاملة وليس مجرد التدخل أو التغلغل هنا وهنالك للردع عندما يتطلب الموقف. وأظن أن حالات الهجوم الاقتصادى فى آسيا، والعسكرى والثقافى فى العالم العربى والإسلامى، مثل حالات الحصار فى أمريكا اللاتينية شاهدة على ذلك. فما هو التنوع فى الحركة التى يمكن أن تشهده "ساحة الجنوب"؟ وكيف نستدعى إبداعات مهدى بن بركة فى هذا الصدد؟

إن الاستقطاب المركزى القائم تحت رحمة رأس المال يكاد يحجب إمكانيات الاختراق التى قام بها زعماء الجنوب "الكاريزميين" أو غيرهم من قبل، لكن "مهدى بن بركة" حاول وقتئذ ترتيب الأوراق المناهضة لوحشية الاستعمار والإمبريالية باختراقاته داخل كافة المعسكرات الوطنية والدولية. ولم يعد ممكنا الآن أن نستدعى من باندونج صيغة ذلك المؤتمر الذى قام فى أبريل عام ١٩٥٥، ذلك أن البدء ثانية "بالحكومى" لن يفيد نظريا وإن بدا نجاحه عمليا لبعض الوقت على نحو ما يبدو فى كتلة عدم الانحياز. وتقول خبرتنا أن هذا النمط أمّم بشكل ضار حركة الشعوب وتمثيلها السياسى الديمقراطى داخليا وخارجيا. ويكفى مثالا لذلك إلغاء اجتماعات مؤتمرات الشعوب الأفريقية بمجرد قيام منظمة الوحدة الأفريقية، كما لا يمكننا تجاهل وهن حركة تضامن الشعوب الآسيوية الأفريقية، بعد أن اختلط التمثيل الحكومى فيها مع الشعبى من قبل الدول الاشتراكية الأعضاء فى الحركة. لذلك لابد أن نستفيد من درس "اختراقات" "مهدى بن بركة" مباشرة فى هذا الصدد، ونقلته التاريخية لحركة التضامن بالإبداع فى صياغة الأهداف وأفق الحركة وهو ما أزعج بشكل لافت دوائر الإمبريالية الأمريكية كما يبدو فى تقارير الكونجرس وقتها وكما تجسدت فى تنوع المشاركة فى مؤامرة اغتياله. وقد نشارك القول بأن الصمود المحدود لبعض "الأنظمة" إزاء الإرهاب الاقتصادى والسياسى المباشر لها عبر نظم التجارة الدولية أو مسألة الديون، أو فى أطر الشرعية الدولية هذا الصمود بمقاومة مفاهيم الحدود المفتوحة أو الرخوة والسيادة المحدودة، والتدخل الإنسانى، ومجالس حقوق الإنسان.. الخ قد تحمل لنا إشارة إلى الإمكانيات الكامنة فى بعض الأقاليم المعنية فى الجنوب، وقد تجعلنا ننظر بالتقدير لتحركات لا تبدو بعيدة كثيرا عن مبدأ الاختراق على المستوى الرسمى وهو ما يبدو فى بعض أشكال التجمع بين بلدان الجنوب بدءا من مجموعة الـ ٧٧ إلى اختراقات مجموعة الأربعة": الهند/ جنوب أفريقيا/ البرازيل/ وفنزويلا"، إلى غير ذلك من أشكال "اللوبى" الجنوبى المتواضع هنا وهنالك. ولكننا سرعان ما نلحظ أن ثمة شعور برد ذلك إلى الفعل الاقتصادوى" أكثر منه السياسى" بسبب مخاوف غير مبررة من "طيف الأدلجة" القديم فى حركة بلدان العالم الثالث رغم أن الليبرالية الجديدة لم تعد إلا أدلجة محضة فى ظل الحرمان من نتائجها المادية فى العالم الثالث. ومن ثم فليس الخوف هنا من عملية التسييس بقدر ما هو مخاوف من أبعادها الاجتماعية لصالح الشعوب فى العالم الثالث.

ربما كان ذلك عنصرا من عناصر عدم الاطمئنان لكثير مما يرد نتاجا لاجتماعات أو تكتلات فى بلدان الجنوب على أساس بناء "الاستقلالية" فى إطار العولمة. وقد رأينا وهن ذلك الموقف واضحا فى البنى الإقليمية فى شرق آسيا، كما نراه فى الاتحاد الأفريقى، ومشروع الشراكة الأفريقية "النيباد" NEPAD. وقد انعكس كل ذلك على إعلان جاكرتا نفسه (احتفالا بذكرى باندونج الخمسين) لإقامة "نيباد" أفرو آسيوية باسم الشراكة الأفرو آسيوية الجديدة NAASP. ويظل الأمل الوحيد أن تكون هناك ثمة أصوات لصالح نداء المقاومة الجديدة بتجديد مواقف الاستقلالية والتحرر داخل تنظيمات العولمة القهرية. وأن تلك التحركات بين بعض "دول الجنوب" نافذة على طريق هذه المقاومة. ومن يستدعى مناقشات مؤتمر وينبيا غانا) للشعوب الأفريقية الآسيوية مايو ١٩٦٥ والذى أطلقت فيه الدعوة لعقد مؤتمر القارات الثلاث يمكن أن يلحظ قلق الكثيرين. وفى مقابل هذا الحيز الضيق للحركة لابد أن يتوفر داخلها قدر كاف من "النفس الديمقراطى" الذى لا ينتظر شخصيات كاريزمية حكومية أو شعبية ولكن يعتمد آلية من حركات التضامن التى تضخ الزخم الديمقراطى فى عروق الحركة. قد تتجه الأنظار مباشرة لحركات مناهضة العولمة وبلوغها قمة المواجهة فى بورتو أليجرى" مقابل تنظيم الرأسمالية لنفسها فى "منتدى دافوس"؛ وهذا على سبيل المثال لسهولة التحليل، ولست بحاجة لبيان متانة تنظيم "دافوس" ولكنى بحاجة لاستدعاء كل منطلقات "مهدى بن بركة" ودروسه إزاء مثال "المنتدى الاجتماعى العالمى" فى "بورتو أليجرى"؛ بل وتفرعاتها، فى العمل الشعبى الديمقراطى على ساحة الجنوب. وعلينا هنا أن ندقق فى التحليل النقدى سواء للمنطلقات أو لآفاق التحرك.

دعونا نبدأ– ونحن نستدعى ذكرى مهدى بن بركة– بالقيمة الإيجابية لانعقاد المنتدى الاجتماعى فى مبادرته الأولى على أرض أمريكا اللاتينية. كما لابد أن نستدعى أن ذلك الحشد الرائع جاء تتويجا لانتفاضات شعبية فى إطار فكرة المناهضة المباشرة لتجمعات "العولمة" فى أكثر من عاصمة فى العالم الأول والثالث على السواء إن جاز التعبير– وليس تعبيرا عن حركة تنظيمات قائمة بالفعل وهى التى قد بدا يصيبها الضعف منذ منتصف الستينيات. هذا "التجديد" على الساحة الدولية لحركة مناهضة الإمبريالية الجديدة أو الليبرالية المتوحشة فى تعبير آخر، يستدعى تجديد مقولات مهدى بن بركة عن حركة شعوب الجنوب وحلفائها، والتى حكمته صيغتها الواقعية ساعتئذ. فنحن هنا أمام تضامن عالمى شعبى، قد يضمن قدرا من ديمقراطية الحركة لم تتوفر بسهولة أمام

مهدى بن بركة، الذى حاصرته مناورات الكتل الدولية التقدمية والتنظيمات الحكومية على امتداد القارات الثلاث. لكن ألا يثير ذلك تساؤلا عن إشكالية انسلاخ "الشعبى" الذى يبدو أحيانا شعبويا فى بورتو أليجرى عن "الوطنى الرسمى" الذى بدا سندا للتحرك الشعبى أو الثورى على يد بن بركة؟ وهل يكفى تبنى حكومة تقدمية فى البرازيل لضيافة المؤتمر للإجابة على هذا التساؤل بالإيجاب؟ وماذا سيكون الرد عندما نرى أن تجمع "بورتو أليجرى" فى طريقه للتوزع على عواصم القارات الثلاث؛ وتحت رحمة نظم فى بعض المواقع لا نجهل تناقضها مع هذه الحركات؟.

إن ثمة جدل كبير هنا حول طبيعة التمثيل فى حركة المناهضة الجديدة. وأظن أن مهدى بن بركة قدم بعض الإجابة المبكرة حين حدد مركزية العدو ومركزية المعركة حول الإمبريالية والتحرر الوطنى، بينما يتسع الآن أفق التحرك الجديد لمواجهة آفاق للعولمة لم تعرفها الستينات بالطبع.

إن "مهدى بن بركة" لم يكن بعيدا عن الحركات الاجتماعية والمنظمات الشعبية وهو يدعو لانعقاد مؤتمر القارات الثلاث ورغم أنها تعرف الآن بالحركات الاجتماعية القديمة فقد بلغ عدد المنظمات المدعوة ثلاثة وثمانين تنظيما من القارات الثلاث ضمت حوالى ستمائة عضوا بما فيها الشخصيات لم تكن غالبيتهم من أمريكا اللاتينية نفسها- لم يكن الحشد فى القارات الثلاث إذن بعيدا عن مفهوم القوى الشعبية التى ساندتها حكومات الدول الوطنية، التى توفرت فى ذلك الوقت، بل لم يكن تحرك "بن بركة" بعيدا عن فورة الحركات الأوروبية ضد تخطيطات الرأسمالية وعدوانها الاستعمارى والاجتماعى، حيث كانت الحركة واسعة ضد الحرب فى فيتنام، وضد النظام العنصرى فى جنوب أفريقيا بقدر ما كانت مقدمات الحركات الاجتماعية الجديدة ممثلة فى حركة الحقوق المدنية، والاحتجاجات الشبابية والحركة النسوية فى بلدان الشمال عموما. وبرزت رمزية مثقفين كبار على المستوى العالمى مثلما كان الحال مع بروز الزعامات الكاريزمية فى وسط بلدان العالم الثالث. هذا التحالف العالمى الذى نتطلع إلى إعادة خلقه وقف مع عدد كبير من حركات تحرير وطنية فى القارات الثلاث مدعومة- بحركة تضامن علنية ومتوارية على المستوى الأوروبى. ولم تكن حركات التضامن الأوربية مجرد "منظمات مانحة" للتسهيلات غير محدودة الهوية أحيانا، ولم تكن علاقاتها مع حركات التحرر ومناهضة الرأسمالية مجرد "اختراقات" للحركات الاجتماعية الأصيلة بدفع تنظيمات مازال معظمها هامشيا من وجهة النظر الاجتماعية فيما نعرفه باسم المنظمات غير الحكومية.

وإذا كانت احتشادات المنتدى الاجتماعى العالمى، تعود مؤخرا فقط لمناقشة وضع "السياسى" إلى جانب الاجتماعى، وتناقش وضع الأحزاب السياسية- بل والتمثيلات شبه الحكومية فى إطارها فإن تحرك "بن بركة" وجماعة القارات الثلاث" فى هذا الإطار كان مبكرا بدوره بل ويعود فى ذكرى اغتياله الأربعين ليطرح علينا كثيرا من تساؤلاته. إن بعضنا قد لا يكون قد انتبه لمسمى الحزب الذى قاده "بن بركة" فى المغرب: "الاتحاد الاشتراكى للقوى الشعبية" تلك التسمية التى جعلت "محمد اليازجى" يقول فى ذكرياته عن "بن بركة" إن اتحاد القوات الشعبية ثمرة لبن بركة. والمسمى يشير إلى منتج حقيقى نسعى له جميعا حين يصبح التنظيم السياسى تحالفا فعالا "للقوى الشعبية" وليس هرما بيروقراطيا معوقا لانطلاقة الجماهير نحو أهدافها. ولعل ذلك هو الذى جعل هدف بن بركة تجاوز خلافات الكتل الاشتراكية بضمها معا إلى جوار قوى التحرر الوطنى بل جعله يصرح علانية فى اجتماع للحزب- مايو ١٩٦٢ بالرباط" أن حركتنا تشكل جزءا من النضال العالمى الذى يمتد من الصين لهافانا.

نقول ذلك لأننى لا أتصور نهوضا لحركة مناهضة الرأسمالية المتوحشة والعولمة الضارية إلا إذا استعدنا التعامل مجددا مع كثير من مفردات الثقافة السياسية التى صاحبت حركة بناء الكتلة الشعبية للجنوب فى "هافانا" ١٩٦٦ وبالمفهوم الواضح للمسعى الفعال للمهدى بن بركة ورفاقه والحركات الداعمة لهم وذلك لاستثارة القوى الشعبية، والجبهات الوطنية الديمقراطية، والمنظمات النقابية النوعية. قد يكون الشعار هو "عالم شعوب الجنوب" لكنه فى النهاية عالم آخر، شامل وإنسانى وممكن.. وهذا التمنى ليس مثاليا فى ذكرى "بن بركة" الأممى والمناضل الدءوب من أجل تحرير شعوب القارات الثلاث، ولو كان معنا اليوم لقاد معارك النضال الرئيسية الآن ضد الإمبريالية فى فلسطين والعراق.

ولذا قد انتهى بخاتمة "مهدى المنجرا" يوما فى ذكراه: إن التذكر فى حالة مهدى بن بركة هو من أعمال المستقبل أكثر من الماضى، مستقبل الحرية وما بعد تصفية الاستعمار، بل وما بعد البن بركية"!

٥- سمير أمين... لماذا تأخر حضوره في العالم العربى*

اتخذت الثقافة العربية موقفا ملفتا للنظر فى تغييب عدد من المفكرين المعروفين عالميا. ولم يكن موقف التغافل عنهم بسبب الجهل بهم بقدر ما كان لأسباب "تتعلق بالبنية الفكرية والاجتماعية أو السياسية السائدة. ينطبق ذلك على جرامشى كما ينطبق على فرانز فانون، وحدث ذلك أيضاً بالنسبة لسمير أمين لبعض الوقت. ورغم تعدد الأسباب بالنسبة لأى من ثلاثتهم، فإن طبيعة البنية الفكرية السائدة فى المنطقة تظل عنصراً مشتركاً، ولنبدأ بطرح ذلك فى عجالة لنفرد المقال لحضور سمير أمين فى العالم العربى.

كان ارتباط الطبقة الوسطى المؤسسة للحركة الشيوعية العربية بمفاهيم التحديث و"اللحاق بالغرب"، إلى جانب حاجتها لسند قوى ضد الاستعمار البريطانى والفرنسى، مما يسر ارتباطها بالمفاهيم "السوفيتية"- اللينينية الستالينية، وأخضعها ذلك بالتالى لمخططات الكومنترن ومواقفه المتشددة إزاء "الآخرين" حتى من الدائرة الماركسية اللينينية. لذلك خضع كل من جرامشى وفانون ومن ثم سمير أمين، لعملية إقصاء وحصار من قبل التنظيمات الشيوعية الاقليمية حدّ من إطلالتهم على مثقفى هذه التنظيمات أو المثقفين عموما فى المنطقة إلا فى أضيق الحدود.

"فجرامشى" رفض الستالينية بشدة وقدم صياغة مرنة للهيمنة الأيديولوجية، و"فانون" أعطى عصا السبق لجماهير الفلاحين والمسألة الوطنية وليس للبرجوازية الوسطى والصغيرة فى المدن والتى أفرزت معظم الشيوعيين، ومن ثم وقع عليهما الحصار. ومن المنطقى ألا يكون السبب واحداً، فثمة اعتبار لطبيعة الثورة الاجتماعية البرجوازية فى المنطقة، وفكر ثورة يوليو، وضعف حركة اليسار نفسها. أما صاحبنا سمير أمين فيبدو أنه جمع بين كثير من العناصر التى رشحته أيضاً للحصار فى العالم العربى

* هذه الدراسة ليست جامعة ولا مانعة، فثمة تفاصيل كثيرة ومعلومات متناثرة لم يستطع الباحث أن يوفرها للبحث عند إتمامه. ونشره فى مجلة الطريق البيروتية- مايو/يونيو ٢٠٠٢، حيث أعقب ذلك ما نشره سمير أمين بالعربية أيضاً فى القاهرة وبيروت عن مذكراته الفكرية، و"سيرة حياته"، وماركسية القرن الواحد وعشرين، والأزمة الاقتصادية العالمية.. الخ.

لفترة امتدت منذ خروجه من مصر عام ١٩٦٠ خلال ازمة عبد الناصر مع الشيوعيين حتى عودته إليها فى الثمانينيات من القرن العشرين عبر ترجمات واسعة الانتشار لأعماله، ثم حضوره الكثيف بنفسه مع مطلع التسعينات واختياره رئيسا لمركز البحوث العربية والأفريقية بالقاهرة.

ظروف الغياب والحضور

فى حوارات طويلة بينى وبين سمير أمين نشرت فى حينها (شعراوى ١٩٩٤) [١] دار تساؤلى حول ظروف خروجه وعودته للعالم العربى، والتفسيرات التى دارت حول ذلك وخاصة اختلافه مع وجهة النظر السوفيتية السائدة فى المنطقة، فضلا عن خلافه مع الناصرية. ولننقل هنا رد سمير أمين على هذه المقولات فى مطلع الحوار، لأنه يلقى أيضاً بالضوء على بعض تطورات مسيرة سمير أمين:-

"ربما الإجابة على هذا السؤال.. تتكون من مجموعتين من الإجابات، جزء منها شخصى، فى تكوينى الشخصى بما فيها علمى وثقافى، وجزء منها سياسى.

الجزء الشخصى؛ أنا ولدت فى مصر. كنت أعتبر نفسى دائماً فى كل لحظة من حياتى مصرى وعربى. ولم أتخيل على الإطلاق عدم العودة إلى الوطن. هذا بالرغم من أن ثقافتى- صحيح- ثقافة غربية. تعلمت فى الليسيه فى مصر، وبعد ذلك ذهبت لفرنسا وأخذت شهاداتى العليا من هناك، ولكن كانت نيتى أن أعود لأعيش فى مصر. عدت بعد أن انتهيت من الدكتوراه سنة ١٩٥٧ والتحقت "بالمؤسسة الاقتصادية" وقتها من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٦٠. إذن نصل هنا إلى الجانب السياسى فى الموضوع، أى بعد سنة ١٩٥٩ واتجاه النظام فى تلك الأيام نحو اليمين.

أنا اضطررت لأسباب واضحة أن أهاجر من البلد. كنت أتخيل أنى سأهجر البلد لأجل قصير نسبياً ولكن لم أختر على الإطلاق الاندماج فى المجتمع الغربى فى مرحلة غيابى عن مصر، بل اعتبرت الأفضل بالنسبة لى أن أحاول الاندماج فى مجتمعات قريبة من مجتمعاتنا- عربياً وأفريقياً- وهى الأقرب لى. وسرت فى هذا الاتجاه لسنوات كثيرة، ولكن دون أن أقصد لحظة قطع العلاقات مثلا بالوطن العربى وبمصر.

هنا نأتى على النقطة التى تحدثت عنها وهى موقفى من الاتحاد السوفيتى والاشتراكية أو خلافاتى مع الحركة الشيوعية. أنا كنت أنتمى للحركة الشيوعية المصرية مبكراً- ليس من بدايتها- كانت بداياتى أنا شخصياً مع الحزب الشيوعى (الراية) من بدايته أى من سنة ١٩٥١. وكان عمرى فى

تلك الفترة عشرين عاماً. وأنا كنت أعتقد أننى شخص ذو ميول شيوعية قبل ذلك أيضاً. لن أقول من طفولتى، لكن من أيام المدرسة الثانوية كان اتجاهى دائماً هو الاتجاه الذى يقال عنه اتجاه يسارى.

لكنى أعتقد أن المشكلة الأساسية التى كنا جميعاً فى مصر وفى الوطن العربى بعد الحرب العالمية الثانية نواجهها هى هل هناك إمكانية تطور بورجوازى وطنى؟ هل هناك مساحة للتطور البورجوازى الوطنى فى أفريقيا وآسيا؟ أم أن الثورة ممكنة من خلال العمل فى الريف، أى الثورة الاشتراكية ولو على مراحل طبعاً بمعنى أن البورجوازية أصبحت فى بلادنا بورجوازية كمبرادورية فى طابعها الاساسى وبالتالى فالمشروع الوطنى البورجوازى هو مشروع وهمى لا يمكن أن يؤدى إلا إلى الفشل وبالتالى العودة للكمبرادورية.

وقد وصل كتاب ماوتسى تونج الذى أصبح معروفاً لنا سنة ١٩٥٢ عندما ترجم للغة العربية عن "الديمقراطية الجديدة" كاستراتيجية أو كخط استراتيجى رئيسى- لتحقيق هذا الدمج بين الحركة الوطنية وبين الثورة الاشتراكية على مراحل طبعاً. يقول أن هناك مرحلة ديمقراطية وطنية كمرحلة أولى لكن بقيادة واضحة من الطبقات الكادحة تحت قيادة الحزب الشيوعى.

الحركة الشيوعية المصرية فى تلك الأيام وأساساً "حدتو" بين عام ١٩٤٥-١٩٤٦ إلى عام ١٩٥٢ كانت تحمل نظرية مختلفة عن النظرة السائدة فى الحركة الشيوعية العالمية فى ذلك الوقت. أى كان لها نظرة ترى أنه ما زال هناك هامشاً للتحرر الوطنى البورجوازى. يمكن أن يكون تحرر بورجوازى ذو مضمون ديمقراطى بمعنى توفير وجود للقوى الاجتماعية الأخرى الشعبية فى هذه الحركة.

أنا أعتقد أن هذا الفهم أثبت التاريخ الآن أنه كان خطأ. ولكن فى فترة قصيرة جداً تغيرت الظروف على الأقل فى الظاهر بمعنى أنه ثبت أن هناك عدداً من الثورات الاشتراكية. من ناحية وحركات التحرر الوطنى من ناحية أخرى.."

وحتى تلك الفترة الأولى من الصراع مع الماركسيين لم يغب سمير أمين تماما؛ حيث أصدر أولى أعماله "عن التيارات النقدية والمالية فى مصر عام ١٩٥٧" وذلك فى القاهرة عام ١٩٥٩ [٢] فى لحظة قامت ثورة يوليو بتمصير الشركات الأجنبية كخطوة سابقة على التأميم الواسع عام ١٩٦٢/٦١، وذلك ضمن جدل الحركة الشيوعية المصرية حول طبيعة دولة الضباط الأحرار وهل هى رأسمالية الدولة الوطنية أم مجرد برجوازية بيروقراطية، لكن حتى هذا الجدل توقف على الساحة باعتقال الشيوعيين المصريين لخمس سنوات ١٩٦٤/٥٩.

ومع ذلك قد لا تكون صدفة أن يخرج سمير أمين من مصر عام ١٩٦٠ فيصدر كتابه "مصر الناصرية" (باسم مستعار هو حسن رياض)[٣] ناقداً رأسمالية الدولة والطبقة البيروقراطية، ثم يتبع ذلك فى باريس بنقد "الاشتراكية السوفيتية" طوال عقدين ليعود إلى مصر أواخر الثمانينيات ويكون أولى إصداراته فيها بالعربية: "من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية" [٤]. وفى تقديرى أن هذا هو ما يلخص طبيعة رحلته من العالم العربى وإليه. وفيما بين الرحلتين حدثت العديد من التطورات فى المنطقة نفسها من ناحية، وفى فكر سمير أمين نفسه من ناحية أخرى.

ففى مصر وعدد من "الدول الوطنية" فى المنطقة ساد الحديث عن "الاشتراكية العربية" أو الاسلامية فى مجال الثقافة السياسية، بينما كان "ميثاق العمل الوطنى" فى مصر يقوم على "تحالف قوى الشعب العامل الذى يضم أيضاً الجنود والرأسمالية "المحلية"، الأمر الذى انتهى فى مصر وسوريا والجزائر إلى سيطرة تحالف أقوى بين العسكريين والرأسمالية "المحلية"، على حساب التطور الديمقراطى.

وقد ساعد الفكر السوفيتى هذه الصيغ بالحديث عن "الثوريين الديمقراطيين" وطريق "التطور اللارأسمالى" مع دعم هذه النظم الوطنية دعما عسكريا واقتصاديا. ولم يساعد كل ذلك فى تحرير العلاقة تماما مع معسكر الرأسمالية العالمية بقدر ما دارت الأمور فى إطار الموازنات "السياسية" وفق مبادىء عدم الانحياز...

ولم يكن هذا الإطار المحكم يسمح بمنفذ لفكر سمير أمين فى منطقة مصر والمشرق العربى خاصة لفترة طويلة امتدت إلى أواخر السبعينيات تقريباً. ذلك أن التنظيمات الماركسية كانت قد حلت نفسها فى مصر منذ عام ١٩٦٥ لتتحالف مع الناصرية، كما ضُيق عليها الخناق من قبل العسكرية السورية، والعراقية، وجيش التحرير فى الجزائر، وبدرجة أقل الطائفية فى المجتمع السودانى.

ورغم أن سمير أمين كان يطل طوال تلك الفترة على مفهوم الدولة الوطنية وإجراءاتها التقدمية وقدم نماذج "للدولة الوطنية" بدراساته عن غينيا وغانا ومالى نقيضاً لنموذج ساحل العاج الرأسمالى الاستعمارى الجديد، إلا أن نقده للنفوذ السوفيتى وخططه ووضع نموذجه بين أنماط رأسمالية الدولة لم يكن يجد قبولا عند اليسار العربى التقليدى الذى كان راضيا بوجوده فى وسائل التثقيف والاعلام فى المنطقة العربية إلى الدرجة التى حرم سمير

أمين من الإطلال على الثقافة العربية اليسارية التى كانت تملك منافذ قوية مثل مجلة الطليعة والكاتب فى مصر والطريق فى بيروت.. الخ

فى مقابل الغياب على الساحة العربية هذه كان سمير أمين يتطور فى أوروبا تطوراً جذرياً بعد إعداد رسالته عن "التراكم على صعيد عالمى" وكتابه عن التطور اللامتكافىء [٥]، ليربطه ذلك أواخر الستينيات بالمناظرات الماركسية الكبرى على المستوى العالمى، كما ربطه بالحوار مع مدرسة التبعية .. لكن تحليلاته على هذين الصعيدين لم تنفذ إلى المنطقة العربية بسهولة أيضاً. لعدة اعتبارات اقليمية. ولابد هنا من إجمال هذه الاعتبارات لأهميتها فى تفسير غياب وحضور سمير أمين:-

١- سيطرة القضية الوطنية والانغماس فى الصراع العربى الصهيونى، وما نتج عن ذلك من تقديم "الوطنى" على "الاجتماعى" فى الغالب والنظر إلى معسكر الاشتراكيين عموما فى إطار الوطنى وليس الاجتماعى، ويتصل بذلك اتجاهات "التحديث" لدى المشروع الوطنى تاريخياً والتى رأت أن "الغرب" أكثر فائدة فى هذا الاتجاه وفق نظرية "اللحاق" التى لم تكن بعيدة عن التوجه السوفيتى نفسه.

٢- ضغط القوى الاجتماعية المحافظة والموروث الثقافى القوى ضد نشر الفلسفة المادية الجدلية إلى حد اشتراط عدم تعليمها لابنائهم فى الدول الاشتراكية فى الفترة الناصرية نفسها، واستبدالها بأفكار محلية وأصولية أحيانا جعلت مهمة "الماركسيين" حتى فى الإطار السوفيتى تجد صعوبات دائمة.

٣- سيادة خطاب "عدم الانحياز" لتبرير الحد من تعميق العلاقات مع الشرق "الاشتراكى" وقوانينه أو تعاملاته (٦٦% من تجارة مصر فى الستينيات مع المعسكر الغربى).

٤- تأثيرات هزيمة الجيوش العربية أمام اسرائيل عام ١٩٦٧ والتى شلت المواجهة مع الولايات المتحدة والنظام الرأسمالى العالمى المتصاعد أمام المعسكر الاشتراكى. وقد أشاع ذلك لدى "الدول الوطنية" فكر المراجعة فى الخطوات المحدودة التى عبروها تجاه المسألة الاشتراكية.

٥- الصراع الصينى مع السوفيت -فكرا ونفوذا- بشكل بدا "دولتيا" أكثر منه فلسفيا، بما جعل الموقف الفكرى يتماهى مع الموقف السياسى للقوى الماركسية والحكومات الوطنية على السواء خاصة مع احتساب سمير أمين على الماوية لفترة طويلة.

لا يحتاج الأمر لكبير جهد لربط أى من النقاط الخمسة السابقة بطبيعة الصعوبات التى يقابلها فكر سمير أمين فى هذه الظروف خاصة مع اعتباره من قبل اليسار التقليدى ضمن حملة العداء للسوفيت فى الغرب، لذلك فإنه لم يبدأ فى التسلل إلى الفكر العربى إلا فى منتصف السبعينيات وما تلاها. ففى هذه الفترة بدأت مراجعة الأسباب الاجتماعية والثقافية لفشل التجارب الوطنية (وخاصة بعد هزيمة ١٩٦٧) وراجت بين عناصر يسارية واسعة وخاصة من الشباب كتابات ما عرف باسم محمود حسين عن (الصراع الطبقى فى مصر....) (٦) وتحليله لدور البرجوازية البيروقراطية فى الدول الوطنية التى أدت لهذه الهزيمة بالاضافة لعداء الكتاب للعلاقة بالاتحاد السوفيتى، كما راجت كتابات أنور عبد الملك عن الجبهة الديمقراطية المتحدة والاسلام السياسى.. الخ. لكن الجميع فاجأتهم حرب ١٩٧٣ بين العرب وإسرائيل والتفوق العربى النسبى فى المعركة مما أعطى مدرسة "التحديث" زخما جديداً فى إطار احتواء غربى كامل، وفى نفس الوقت كان هناك دور البترول ورأس المال المالى (الدولار البترولى) من جهة وهجوم اسلامى على الساحة الثقافية والسياسية بتأثيرات خليجية ناتجة من الاستثمارات والعمالة العربية هناك من جهة أخرى. وفى هذا الجو تحرج دور الاتحاد السوفيتى، بل وتحدد، كما تحرج وضع الماركسيين أمام هجوم الساداتية الكاسح وحديثها عن الارتباط الوثيق بالولايات المتحدة "والانفتاح على الغرب" بدل سياسات الانغلاق الناصرية. وهنا كان من الطبيعى ان يبدأ حضور سمير أمين خاصة وسط الدوائر اليسارية الجديدة بنظرات عن تراكم رأس المال وتحليل مسألة المركز والأطراف والعلاقة بالاستعمار القديم والحديث وعن خطاب التبعية. بل أن أطرافاً فى الحركة اليسارية والشيوعية قادت "مؤتمرات" حول نمط الانتاج الآسيوى والخراجى وانطقوا سمير أمين بالدعوة للانتقال المباشر للاشتراكية.

كان حضور سمير أمين إذن فى الفضاء السياسى خلافا لحضور جرامشى مثلا الذى اعتبره طـاهر لبيـب حضـوراً "ثقافيا" فقط بعد أحداث ١٩٦٧ وخاصة فى منطقة "الشرق العربى" (٧) .

الحضور فى المغرب

اختلف حضور سمير أمين المبكر فى البلدان "المغاربية" عنه فى المشرق. ففى الشمال الأفريقى "المغرب" لم يرتبط جدل حضوره بالحركة الماركسية التقليدية سياسيا بقدر ما كان فى الفكر الجامعى والحركة الطلابية. وفى تقديرى

أن سهولة قراءة المغاربة له بالفرنسية فى دراساته المبكرة عن "اقتصاد المغرب " مباشرة ثم إصدار كتابه عن المغرب العربى الحديث [٨] قد يسّر هذا الحضور. وقد تلقف الشباب الجامعى هذه الدراسات مبكراً فى السبعينات بروح جديدة نتيجة ردها على تفسيرات الماركسيين والحركة الشيوعية التقليدية للتطور الاجتماعى والسياسى من جهة (وهى بروح فرنكفونية أو سوفيتية تابعة فى نظر الشباب فى الحالتين)، بل وردها على تفسيرات مفكرين كبار آخرين من الملتزمين بأطر السلطة السياسية والثقافية السائدة حول التركيب الاجتماعى المتوحد مع "الدولتى" من ناحية أخرى (العروى) [٩].

لذلك لا ندهش أن تطبع ترجمة كتاب سمير أمين عن "المغرب الحديث" أكثر من ثلاث طبعات فى عقد واحد من السبعينيات. ويربط سمير أمين فى هذا الكتاب بين طبيعة الاستعمار الفرنسى وتركيب النخبة والسلطة فى المجتمع المغاربى عقب الاستقلال، وتأثير ذلك على السياسة العربية والأفريقية لدول الشمال الأفريقى فى إطار سياسات الاستعمار الحديث التى تفرض نفسها على أنماط التحولات الاجتماعية سواء بين نخبة قابلة أو معترضة. وقد جعل هذا التحليل من "سمير أمين" من أبرز الشخصيات الفكرية المقبولة لدى شباب الباحثين والحركة الطلابية المغاربية لفترة طويلة من الثمانينيات بوجه خاص. وقد أتيح لى أن استعرض أكثر من عمل علمى سوسيولوجى أو –فى السوسيولوجيا السياسية من المغرب (العروى) والجزائر (الكنز- جغلول) وتونس (الهرماسى) فلم أجد سمير أمين مرجعا فى أعمال هؤلاء وأن كنت أعرف أنهم يوجهون طلابهم بقراءته. لذلك لم أدهش لنتائج دراسة استطلاعية عن تدريس علم الاجتماع فى تونس (لبيب – ١٠) بدا فيها سمير أمين مرجعاً أول للطلاب بين ١٣ مفكر عربى وعالمى، وبحيث كان له أسبقية على ماركس وابن خلدون وماكس فيبر.. الخ!

لكن دراسة "لبيب" عن حالة طلاب تونس تورد المرجعية السائدة لدى الطلاب من بين كتب سمير أمين ممثلة بكتبه عن: الأمة العربية "والاقتصاد العربى المعاصر"، "والطبقة والأمة" قبل كتاب المغرب الحديث. وفى تقديرى أن دراسة لبيب التى أجريت فى الثمانينات إنما تشير إلى فترة تطلع الشعب التونسى إلى الوطن العربى والرد على الفرنكفونيين والاحتماء بوجود الجامعة العربية فى تونس فى تلك الفترة.

الحضور فى المشرق :

اتخذ حضور سمير أمين فى المشرق العربى أو ما يمكن تسميته بمحور القاهرة – بيروت أبعاداً متعددة منذ أوائل السبعينات بعد أن غيّبته فترة الناصرية لظروف ذكرناها كما غيبه اليسار الماركسى نفسه الذى عاش فى نفس الإطار.

وفى محور القاهرة بيروت هذا تقدم حضور سمير أمين بسرعة فى البداية فى المجال الأكاديمى الجامعى ثم كان حضوره فى الثقافة السياسية العامة، خاصة وقد تتابعت ترجمات كتبه منذ السبعينات على نطاق ضيق اتسع مع الثمانينات وتكثف فى التسعينات نتيجة كتابته مباشرة والنشر بالعربية، ومشاركته فى الحوارات الجارية فى المنتديات الثقافية بأكثر من عاصمة عربية.

١- عبرت الجماعة الاكاديمية الجامعية فى مصر عن بعض الاهتمام بتفكير سمير أمين منذ أوائل السبعينات عبر اهتمامها بمدرسة التبعية فى الفكر الاجتماعى خاصة. ويكاد يكون السوسيولوجيون هم الأبرز فى هذا المجال بينما اقتصر عند الاقتصاديين على بعض ذوى الاتجاهات السياسية التقدمية رغم وجود مدرسة اقتصادية وطنية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية منذ اوائل الستينات. ورغم ان سياسة "الانفتاح الاقتصادى" الساداتية هى التى أثارت فى الفكر المصرى قضية التبعية. ولأن الجيل الجديد من الاكاديميين المصريين فى الاجتماع أو الاقتصاد لا يقرأ بالفرنسية بشكل مناسب فإن معظم الانتاج العلمى فى مصر الذى أشار إلى سمير أمين يكاد يرجع إليه فى ترجماته الانجليزية. ومن هنا جاءت قراءة سمير أمين مقترنة بقراءة جوندر فرانك ووالرشتين وغيره من مفكرى هذه المدرسة التى تعرف عليها بعض الأساتذة مباشرة فى لندن (سيد الحسينى– أحمد زايد). وكان الجدل فى الأعمال الأكاديمية الوطنية عموما يدور حول الرد على مدرسة التحديث الوظيفية وعلاقتها بقضية التنمية بعد الهجوم على الخيارات الناصرية، ويلفت النظر أنه رغم ما بدا من رغبة فى مواجهة قوى التبعية المنطلقة حديثا بهجوم نظرى (سيد الحسينى) والدفاع عن التنمية المخططة فى مواجهة هيمنة الرأسمالية العالمية (المركز) على دول مثل مصر (الأطراف) فإن عدداً من الدراسات اتجه إلى نقد دور الدولة (الناصرية) وحضورها

الاستبدادى خاصة فى الريف بما يشبه دولة نظام الخراج الذى فسر به سمير أمين دور الدولة فى الشرق (عودة - زايد ١١) وفى نفس الوقت لم تتوقف الدراسات النظرية السياسية والسوسيولوجية عن دراسة وضع الدولة فى العالم الثالث فى إطار مدرسة التبعية (مصطفى كامل- صلاح أبو نار- ١٢) رغم أن مدرسة التبعية نفسها لم تحلل كثيراً وضع الدولة خارج تحليلها الاقتصادى الذى بدا فى مصر اقتصادويا اكثر منه سياسيا. وقد ظل أمر "الدولة" فى إطار نظريات التبعية مقلقاً لعدد من الأكاديميين بسبب هجوم برامج التكيف الهيكلى وخصخصة القطاع العام مقترنا بانسحاب الدولة عن دورها الكبير السابق فى الاقتصاد والخدمات الاجتماعية مما انعكس فى بعض الدراسات الاكاديمية حتى أوائل التسعينات مع تطوير منظور التبعية إلى دراسة النظام العالمى أو الدخول فى معترك نقد العولمة بالرجوع إلى سمير أمين فى الحالتين (جودة عبد الخالق- أحمد ثابت- فرج عبد الفتاح فرج- ١٣).

٢-غاب سمير أمين أيضاً طوال الستينات وجزء من السبعينات عن مجال الأعمال الفكرية التى اقتربت من نفس مقولاته عن التبعية وأنماط الانتاج وفك الارتباط مع النظام الرأسمالى العالمى؛ فقد عالج مفكر معروف بعمله الكبير عن تبعية الاقتصاد المصرى فى السبعينات (عادل حسين ١٤) دون أن يرجع فى فصله النظرى عن التبعية إلى سمير أمين، بينما اعتمد على أعمال بريبيش وميردال.. الخ ومثل ذلك حدث من قبل مفكر لبنانى كبير آخر عالج بعمق قضية أنماط الانتاج مبتدعا مصطلح "نمط الانتاج الكولونيالى" دون إبداء معرفة أو الرجوع لسمير أمين (مهدى عامل ١٩٧٨- [١٥])، هذا رغم جدله مع نمط الانتاج الخراجى الذى عالجه سمير أمين بعناية.

أما المفكر الماركسى المعروف أحمد صادق سعد فقد كتب بعمق أيضاً منذ أوائل السبعينات عن تاريخ مصر الاجتماعى، بل وتاريخ العرب الاجتماعى فى ضوء أطروحة النمط الآسيوى للانتاج [١٦] معالجا النمط الخراجى الذى اعتبر التاريخ المصرى محاصراً فيه تمهيداً لنظريته عن إمكان الانتقال منه إلى الاشتراكية، إلا أنه تجادل فى ذلك مع "فيتجوجل" ودراسات الماركسيين الفرنسيين دون ذكر لمعرفته بانتاج سمير أمين الفكرى فى هذا المجال.

٣- لكن ظاهرة غياب سمير أمين فى الفكر السياسى والاجتماعى العربى لم تغب طويلا، حيث بدأ ظهوره يتكرر ويزدهر مع تطور تنظيمات المجتمع المدنى الثقافى خارج نطاق الأحزاب اليسارية التقليدية منذ الثمانينات وطوال التسعينات خاصة مع بروز التأثير السلبى لسياسات الافقار وتبعية النظم الحاكمة لدوائر القرار الاقتصادى والسياسى الدولى فضلا عن توسع نفوذ التيار السلفى فى نفس الفترة ومن ثم زيادة حجم المقاومة الفكرية والشعبية "للامبريالية الجديدة" والقيادات الأصولية. ولعبت ترجمة أعمال سمير أمين إلى العربية دوراً فى بلورة كثير من الأعمال الفكرية لمثقفين معروفين أو من خلال دوريات ومؤسسات ثقافية ذات طابع يسارى.

يمكن أن نشير إلى أمثلة متناثرة من مختلف بلدان المنطقة للتعبير عن حضور سمير الكثيف أواخر الثمانينات وطوال التسعينات.

فى لبنان: اهتمت مجلة "الطريق" بوجه خاص وهى المعبرة عن الشيوعيين واليسار العربى عموما بمناقشة أعمال سمير أمين المترجمة وتخصيص ملفات حول فكره أو النشر له مباشرة مع الاهتمام بالحوار مع أفكاره حول مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية، أو أفكاره عن الأمة أو التنمية المتمركزة على الذات أو البديل الوطنى الشعبى الديمقراطى أو مقولة وإمكانيات "فك الارتباط" مع الرأسمالية العالمية، وكتب فيها عشرات الكتاب من أنحاء العالم العربى بين اشتداد المفارقة والاتفاق مع مقولات سمير أمين [١٧].

وفى لبنان أيضاً أبدى مركز دراسات الوحدة العربية بعض الاهتمام بأفكار سمير أمين حول الامة العربية وأفكار التحالف الشعبى الوطنى، واستدعاه فى بعض ندواته الدورية. ولكن الدراسة اللبنانية التى تعرضت لأرائه بالتحليل والنقد فى إطار دراسة "الثقافة والأيديولوجيا العربية" كانت لفهمية شرف الدين خاصة بعد صدور كتاب أمين عن التمركز حول الذات الأوربية: نظـريـة فى الثقافة، واهتمام الحركة الثقافية العربية بمعالجة مشكلة السلفيين واطارهم الثقافى [١٨].

٤- وفى مصر عاد حضور سمير أمين قويا إلى الحركة الثقافية بعد أن غيبته الدراسات الاكاديمية عقب موجة دراستها للتبعية فى السبعينات وأوائل الثمانينات. وكان مركز البحوث العربية والأفريقية ساحة نشطة لحضوره منذ تلقى مقاله عن "البديل الوطنى الشعبى الديمقراطى"، وادار حولها النقاشات فى ظل الصعوبات التى تواجهها الحركة السياسية الشعبية فى مصر ممثلة فى قوانين الطوارىء أو

مظاهر العنف المتبادل مع الدولة خاصة من قبل الاسلاميين. وأصدر المركز فى هذا الصدد مقالة سمير أمين المذكورة مع كتابات له أخرى عن نقد التجربة السوفيتية والدولة الوطنية. ثم عاد المركز للاهتمام بهذا الموضوع كأساس لمناقشة التحالفات السياسية فى مصر (عبد الغفار شكر) [١٩] حيث واصل "شكر" تطوير المفهوم بعد ذلك فى عدة دراسات له عن المجتمع المدنى والعمل الأهلى. ثم بدأت بعض مفاهيم أخرى لسمير أمين تجد طريقها عن طريق تقديمه مباشرة أو تناول تحليلاته عن الاستعمار والامبريالية، والحركات الاجتماعية (شعراوى ٢٠) وكذلك التناول النقدى لبعض أفكاره ضمن عرض وتحليل مقولاته الحديثة عن العولمة فى ندوة كبيرة أهديت له بمركز البحوث العربية عن "العولمة وأبعادها الاجتماعية فى الوطن العربى" ١٩٩٨، وفى هذه الفترة من التسعينات اهتم سمير أمين نفسه بالحضور شخصياً بالكتابة مباشرة والاشراف على سلسلة كتب هامة عن المجتمع المدنى والدولة فى (مصر- لبنان- المشرق- المغرب)، وفى مجلات: قضايا فكرية- العصور الحديثة- سطور- ادب ونقد- اليسار) ودخل مع عدد من المثقفين المصريين فى حوارات وجدل يكشف عن استيعاب ناضج له، وعن رضى سمير أمين نفسه عن مستوى الحضور، بل ورضى الساحة عن حضوره بالعربية التى يسرت فهمه فى مصر خاصة حيث يغيب الكتاب الأجنبى أو التعامل باللغات الأجنبية التى كتب بها سمير أمين.

٥- قد لا تتيح ظروف رصد أعمال سمير أمين أو ما كتب عنه فى مختلف العواصم العربية امكانية الاشارة إلى حجم حضوره فى كافة البلدان العربية. لكن لابد أن يذكر هنا الاهتمام به أيضاً فى دمشق ممثلاً فى مجلة فكرية معروفة (النهج) أو دار نشر كنعان أو استدعائه فى ندوات جامعة دمشق ومعرض الكتاب هناك، أو عند أحد المفكرين فى الخليج (عبد الخالق عبد الله)..... الخ.

٦- يمكننا القول أن سمير أمين قد عاد أيضاً إلى منطقة المغرب بعد فترة من الانقطاع عن الموجة الأولى فى السبعينات، فإلى جانب النشر له فى أكثر من مجلة هناك (الوحدة فى الرباط- أطروحات فى تونس) فقد استحضره متخصص فى دراسة نمط الانتاج الخاص فى تونس ما قبل الرأسمالية وتأثيره على فئة "الخمّاسة" ونظامها فى الانتاج الزراعى (الهادى التيمومى) [٢٢] وهو الذى سبق أن حرر

ايضاً عقب سقوط الاتحاد السوفيتى كتابا جامعا عن "الجدل حول الامبريالية) بالتعاون مع سمير أمين.

الحضور المؤسسى :

لابد من أن يشار أن حضور سمير أمين فى المنطقة العربية لم يقتصر على حضوره الفكرى فى الأعمال الأكاديمية أو الثقافية، لأنه من المهم الاشارة أيضاً إلى حضوره المؤسسى الذى يبدو بالغ التأثير بسبب ما يتمتع به سمير أمين من قدرات خاصة فى الحضور والتأثير، واكتساب خطابه قوة اضافية بهذا الحضور "المادى" إلى جانب الفكرى. وقد لا يتسع المجال هنا لرصد المقالات والدراسات التى "تطلبها منه وتنشرها العديد من المجلات على نحو ما أشرنا فى حينه. ولكنه أيضاً يمارس الحضور القوى فيما يحضره من ندوات وحلقات نقاش فى القاهرة وبيروت ودمشق وتونس. ويمكن أن يشار بالأساس إلى عضويته لمجلس إدارة مركز البحوث العربية (١٩٩٣)- ثم رئاسته له (١٩٩٧) مما دعم مجال الدراسات الأفريقية بين نشاط المركز الرئيسى بفضل تعميق الصلة بين المركز ومنتدى العالم الثالث بداكار، وإلى جانب هذا الحضور المباشر والقوى كان حضور سمير أمين أيضاً فى مجلس أمناء الجمعية العربية لعلم الاجتماع (تونس...) ثم المجلس العربى للعلوم الاجتماعية؛ وهى تنظيمات ذات حضور فى الحركة الثقافية العربية، ويعمق حضور سمير أمين بالتأكيد من توجهها التقدمى فى ظروف اندفاع كثير من المؤسسات الثقافية العربية غير الحكومية إلى طريق العولمة ودوائر نشاطها.

أدبيات سمير أمين بالعربية :

بلغ مجموع كتابات سمير أمين المعروفة باللغة العربية حوالى خمسة وعشرين عملا بين عام ١٩٥٧ وعام ٢٠٠٢ (أنظر الملحق) بينها حوالى سبعة عشر عملا مترجما عن الفرنسية أو الانجليزية وثمانية أعمال كتبها مباشرة باللغة العربية حتى لو كانت ذات أصول بلغات أخرى. ويمكن تصنيف تسلسل قائمة أعماله بالعربية (المرفقة) على النحو التالى: فى الخمسينات -١فى الستينات-١ فى السبعينات ٤-فى الثمانينات- ١٠-فى التسعينات حتى ٢٠٠٢: ١٠.

ويشير هذا التصنيف إلى انطباع أولى بأن معرفة المدرسة الاكاديمية به فى السبعينات كما أشرنا كانت عبر قراءته باللغات الأخرى غير العربية، وأنه بدأ يعرف جيداً بين الجمهور العربى فى الثمانينات بشكل أساسى. وازدادت المعرفة به فى التسعينات حيث أغلب كتاباته المباشرة باللغة العربية.

الملاحظة الثانية فى هذا الصدد ليست بعيدة عن الأولى حيث كان البدء بالترجمات فى السبعينات لدراساته ذات الطابع الأكاديمى النظرى عن "التراكم... والتبادل غير المتكافىء...." و"التطور غير المتكافىء.. الخ إلى جانب الكتب الصادرة عن الأمة العربية، والطبقة والأمة" .... وذلك استجابة لاحتياجات القارىء العربى بشأن هذين الموضوعين اللذين راج الحديث عنهما فى السبعينات مع سياسات السادات الجديدة عن اللحاق بالركب الأمريكى والتخفيف من "عروبة مصر". فهنا وجد سمير نفسه خارج الإطار الأكاديمى التقليدى، وداخل جدل الحركة السياسية وخاصة من جيل السبعينات حول نمط الانتاج والنظام العالمى.

والملاحظة الثالثة تتعلق برد فعل سمير أمين نفسه عما ساد فى المنطقة من حوارات حول دور الثقافة أو التيارات السلفية ونفوذها المتصاعد، ذلك أنه أدرك عدم كفاية التفسير الاقتصادى السياسى لما يجرى فى هذه المنطقة المعقدة فدفع بترجمة كتاباته عن التمركز حول الذات الأوربية والأصولية المعكوسة بعنوان "نحو نظرية للثقافة" وكتب حوار الدولة والدين بل وكتب مقالات عن الإبداع وتوقف الاجتهاد فى التاريخ الاسلامى إلى جانب كتاباته عن البديل الشعبى والتحالفات الشعبية الوطنية، ودخل فى مجادلات حول مفهوم الدولة الوطنية وإعادة تصنيفه "للعوالم الأربعة" فى إطار بدء موجة من كتاباته عن العولمة والهيمنة حتى عسكرة العولمة التى توج بها حضوره الثقافى فى مؤتمر القاهرة عن منظمة التجارة العالمية (أكتوبر ٢٠٠١) ومحاضرته الجماهيرية فى إحدى قاعات مكتبة القاهرة الكبرى عقب ذلك المؤتمر.

مراجع وهوامش

١- حلمي شعراوي: حوارات سمير أمين: دار عيبال- دمشق ١٩٩٤.
٢- سمير أمين: التيارات النقدية والمالية فى مصر عام ١٩٥٧ "معهد البحوث والدراسات العربية.
٣- سمير أمين "مصر الناصرية: نشر بالفرنسية في باريس ١٩٦٤ تحت اسم مستعار هو حسن رياض ومنع في مصر لكن نشرته هيئة الاستعلامات المصرية لتوزيع محدود بين المسئولين عام ١٩٦٤ أيضاً بالاسم المستعار.
٤- سمير أمين: من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية: مركز البحوث العربية القاهرة، ١٩٩٢.
٥- أنظر قائمة مؤلفات سمير أمين المرفقة بالعربية، كما أنها نشرت بالفرنسية فى أكثر من مصدر منها مرفقات مقال للكاتب عن: سمير أمين: مفكراً عالمياً مجلة "الطريق" بيروت عدد ٢ عام ٢٠٠١.
٦- محمود حسين: الصراع الطبقى فى مصر- دار الطليعة - بيروت ١٩٧١.
٧- الطاهر لبيب: جرامشى فى العالم العربى- كتب بالفرنسية- دار ألف ١٩٩٤ وترجم فى مجلة الطريق عدد ٣-١٩٩٨.
٨- سمير أمين: أنظر قائمة المراجع عن: اقتصاد المغرب، وتصفية الاستعمار فى المغرب (باريس ١٩٦٦) ثم المغرب العربى الحديث ترجمة كميل داغر: دار الحداثة- بيروت ط٣، ١٩٨١.
٩- عبد الله العروى: تاريخ المغرب: محاولة فى التركيب: ترجمة ذوقان قرموط: المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ١٩٧٧.
١٠- الطاهر لبيب: علم الاجتماع فى تونس: التدريس نصا وروحا فى: نحو علم اجتماع عربى، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ط٢، ١٩٨٩.
١١- محمود عودة: الفلاحون والدولة- أحمد زايد: البناء السياسى فى الريف المصرى ١٩٨١.
١٢- مصطفى كامل - صلاح أبو نار.
١٣- جودة عبد الخالق: الاقتصاد الدولى من المركز للهامش- دار النهضة العربية- ١٩٧٤- أحمد ثابت: الدولة والنظام العالمى: مؤثرات التبعية فى مصر - مركز البحوث والدراسات السياسية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ١٩٩٢.
- فرج عبد الفتاح فرج: الاقتصاد الافريقى من التكامل الاقليمى إلى العولمة- دار النهضة - القاهرة ٢٠٠١.
١٤- عادل حسين: الاقتصاد المصرى، من الاستقلال للتبعية ١٩٧٤- ١٩٧٩، دار الكلمة- بيروت ١٩٨١.
١٥- مهدى عامل: نمط الانتاج الكولونيالى- دار الفارابى- بيروت ١٩٧٨.

١٦- أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى فى ضوء النمط الآسيوى للانتاج- ابن خلدون- بيروت ١٩٧٦.
١٧- "الطريق"- مجلة فكرية تصدر كل شهرين فى بيروت- أنظر على سبيل المثال عدد ٢-١٩٩٦، عدد ٢، ٢٠٠١.
١٨- فهمية شرف الدين: الثقافة والايديولوجيا فى العالم العربى- دار الآداب - بيروت ١٩٩٣.
١٩- عبد الغفار شكر (تحرير) التحالفات السياسية فى مصر- الأهالى ١٩٩٤.
٢٠- حلمى شعراوى، حوارات سمير أمين (مرجع سابق) - سمير أمين مفكراً عالميا: فى الطريق عدد ٢ (٢٠٠١)، من الاستعمار للتحرر، فى: موسوعة أحداث القرن العشرين ص ٣- دار المستقبل العربى- القاهرة ٢٠٠٠.
٢١- عبد الباسط عبد المعطى (تحرير) العولمة وأبعادها الاجتماعية فى الوطن العربى - دار مدبولى للنشر- القاهرة ١٩٩٨.
٢٢- الهادى التيمومى: الاستعمار الرأسمالى والتشكيلات الاجتماعية قبل الرأسمالية دار محمد على الحامى- تونس ١٩٩٩، الجدل حول الامبريالية (تحرير) ١٩٩٢.

كتب لسمير أمين باللغة العربية :

١- دراسة فى التيارات النقدية والمالية فى مصر عام ١٩٥٧ (معهد البحوث والدراسات العربية- الجامعة العربية- القاهرة ١٩٥٩).
٢- مصر الناصرية: مصلحة الاستعلامات- القاهرة ١٩٦٥.
٣- التراكم على الصعيد العالمى (ترجمة: دار ابن خلدون- بيروت ١٩٧٣).
٤- التبادل غير المتكافىء وقانون القيمة (ترجمة: عادل عبد المهدى- دار الحقيقة- بيروت ١٩٧٤).
٥- التطور اللامتكافىء (ترجمة: برهان غليون- دار الطليعة- بيروت ١٩٧٤).
٦- الأمة العربية "القومية وصراع الطبقات" (ترجمة: كميل قيصر داغر- دار ابن رشد- بيروت ١٩٧٨)، مدبولى ١٩٨٨.
٧- الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الامبريالية (ترجمة: هنريت عبودى- دار الطليعة- بيروت ١٩٨٠).
٨- قانون القيمة والمادية التاريخية (ترجمة: صلاح داغر- دار الحداثة- بيروت ١٩٨١).
٩- المغرب العربى المعاصر (ترجمة: كميل قيصر داغر- دار الحداثة- بيروت ١٩٨١).
١٠ -الاقتصاد العربى المعاصر (ترجمة: ناديا الحاج- دار الرواد- بيروت ١٩٨٢)، دار الحقائق ١٩٨٤.
١١- أزمة الإمبريالية أزمة بنيوية (دار الحداثة- بيروت ١٩٨٢).
١٢- الماوية والتحريفية (دار الحداثة- بيروت ١٩٨٤).
١٣- أزمة المجتمع العربى (دار المستقبل العربى- القاهرة ١٩٨٥).

١٤- ما بعد الرأسمالية (مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ١٩٨٨).
١٥- البحر المتوسط فى العالم المعاصر (بالاشتراك مع فيصل باشير)، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ١٩٨٨.
١٦- نحو نظرية للثقافة (معهد الإنماء العربى- بيروت ١٩٨٩، سلسلة صاد، الجزائر ١٩٩٢).
١٧- بعض قضايا للمستقبل (الفارابى- بيروت ١٩٩٠، مدبولى- القاهرة ١٩٩١).
١٨- امبراطورية الفوضى: ترجمة سناء أبو شقرا- دار الفارابى- بيروت ١٩٩١.
١٩- الاضطراب الكبير: ترجمة عصام الخفاجى- أديب نعمة دار الفارابى- بيروت ١٩٩١.
٢٠- من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية (مركز البحوث العربية- القاهرة ١٩٩٣).
٢١- سيرة ذاتية فكرية (دار الآداب- بيروت ١٩٩٣).
٢٢- حوار الدولة والدين (بالاشتراك مع: برهان غليون)، المركز الثقافى العربى ١٩٩٦.
٢٣- فى مواجهة أزمة عصرنا (دار سينا- القاهرة ١٩٩٦).
٢٤- نقد روح العصر (الفارابى- بيروت ١٩٩٨).
٢٥- مناخ العصر، رؤية نقدية (دار سينا- القاهرة ١٩٩٩).
٢٦- مستقبل الجنوب فى عالم متغير: دار الأمين- القاهرة ٢٠٠٢.

٦- أرشى مافيحى: نهاية الانثروبولوجيا*

يمتد القول بموت الأنثروبولوجيا لعدة عقود خلت، ومن قلب المعسكر الأوربى نفسه الذى تأسس فيه هذا النظام المعرفى فيما عرف بالأنثروبولوجيا الكولونيالية. وليست صدفة أن يقدم بيتر وورسلى- من بريطانيا- ورقته لمؤتمر الأنثروبولوجيا عام ١٩٦٦ بعنوان "نهاية الأنثروبولوجيا"؛ وحتى يناقشها مؤتمر أفريقى فى داكار عام ١٩٩١ ليعلن فيه "أرشى مافيجى" A. Mafeje أن الأنثروبولوجيا فى أفريقيا قد ماتت، ويؤكد ذلك فى بحث هام له ١٩٩٦ بعنوان فرعى عن "انتحار الأنثروبولوجيا وبداية مرحلة جديدة" فى تاريخ هذا العلم.

وتعتبر الأنثروبولوجيا من أكثر العلوم الاجتماعية اقترانا بعولمة النظام الاقتصادى السياسى للعالم؛ لارتباطها بظاهرة الاستعمار وتوسع الرأسمالية الصناعية ثم المالية خارج الحدود الأوربية، ليصبح هذا العلم صناعة معرفية خاصة، "بالآخر"، "المختلف"، "البدائى" أو "المتخلف"، وليصبح الأنثروبولوجى "استعماريا رغم أنفه" كما وصفه جيمس هوكر (١٩٦٣) لأنه صنع على يد الإدارة الاستعمارية "لتجويد إدارتها" للمستعمرات، بل واعتبره بعض الأنثروبولوجيين الأمريكيين الشباب علما إمبرياليا لارتباطه بدوره بالحروب الأمريكيةفي الستينيات. وقد تعرض مجال العلم نتيجة مثل هذه الرؤية لتناول مختلف فى أكثر من موقع، على يد المدرسة الفرنسية تارة، والمدرسة الماركسية أو المادية التاريخية تارة أخرى، حتى اقترب منه أصحاب التاريخ الاجتماعى ثم "مدرسة الحوليات" الفرنسية بل وعلم الاجتماع.

وقد تكون هذه الدورة الواسعة للعلم هى التى دعت أصحابه الأفارقة لأن يعلنوا وفاته في مؤتمر داكار الكبير الذى نظمته "كوديسريا" عام ١٩٩١ بحثا عن شهادة ميلاد جديدة تتعلق بأساسه النظرى ومنهجيته فضلا عن هدفه الاجتماعى.

---

*هذا المقال، هو دراسة مهداه لأرشى مافيجى، عقب وفاته فى جنوب أفريقيا- بلده، عام ٢٠٠٧. واحتفاء المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاجتماعية (كوديسريا) به، وقد كان "مافيجى" صديقاً عزيزاً، عاش فى القاهرة لفترة بين السبعينيات والتسعينيات، مناضلاً من أجل استقلال جنوب أفريقيا، ثم أستاذاً للاجتماع والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية.

من هنا ننطلق إلى صياغة عناصر هذه الورقة لتشمل:

أولا : أهم ملامح الاتجاهات النقدية للعلم ومادته- وأهدافه.

ثانيا : محاولات إعادة بناء علم الأنثروبولوجيا كعلم للتنمية فى ظروف بناء الدولة الحديثة - دولة ما بعد الاستقلال.

ثالثا : محاولة الانتقال النظرى بالعلم فى مفاهيمه ومناهجه، بعد إعلان "نهاية الأنثروبولوجيا" القديمة بتحرير العلم "وتوطينه عبر إخضاعه للحقائق الأفريقية كما يرى "آرشى مافيجى".

ويقتضى ذلك الجدل مع مقولات "العالمية" فى العلوم الاجتماعية حين تبحث فى المجتمعات الأفريقية. بتجزئة النظم المعرفية لصالح "عولمة" "القيم العلمية الكلية المهيمنة. وفى هذا المجال تتنوع أطراف المناظرة الأفريقية بحثا عن منطلقات جديدة "للأنثروبولوجيا الأفريقية".

الاتجاه النقدى :

يركز البعض فى نقد الأنثروبولوجيا على الدور "الوظيفى" للباحث الأنثروبولوجى، وليس على "المنهج الوظيفى" الذى توقف عنده هذا العلم كثيرا. ولعل ذلك ما يفسر كل هذه المناظرات حول الشخصيات العلمية التى أثرت مجال البحث الأنثروبولوجى، أمثال إيفانز بريتشارد وسليجمان ونادل ومالينوفسكى وغيرهم، لكن دورهم مع الإدارات الاستعمارية- بل والإمبريالية - ظل يلاحقهم ويـلاحق إنتـــاجهم العلمى حتى سجل "بيتر ريجبى" P. Rigby (١٩٩٦) مثلا أن ابن إيفانز بريتشارد كان مساعدا للقوات الأمريكية فى حرب فيتنام فى الستينيات استمرارا لدور والده مع الإنجليز فى السودان وغيره، كما لا ينكر دور دراسات مالينوفسكى عن "التثاقف" والصراع الثقافى فى جنوب أفريقيا كأساس لنظريات التفرقة العنصرية هناك.

لكن "الأنثروبولوجيا النقدية "انتقلت بنقد الأنثروبولوجيا إلى آفاق أخرى أكثر تقدما، وإن ظلت مجرد إصلاحية لا تحويلية. ويشار فى البحث إلى عدة نقاط هامة.

- الموقف التعذيرى فى نقد الأنثروبولوجيا من موقع استمرار الاتجاه المحافظ بالقول بأن "الأنثروبولوجى" "كان استعماريا رغم أنفه"، وأن الكثيرين أحبوا عملهم كما أحبوا الناس الذين عملوا وسطهم، بل ودافع عنهم طلال أسد نفسه (١٩٧٣) بأن النظر إلى "الأنثروبولوجيا القديمة "كمجرد استعمارية" يعتبر موقفا ساذجا بل ومتعسفا، لكن "أرشى مافيجى" و"بيترريجبى" اعتبرا النقد "المحافظ" تبرئة للذات أو

حماية "للمجال وفرص العمل"... إلخ ولا يتضمن نقلة إبستمولوجية أو نظرية. وهذا ما يجعلهما يقولان بنهايتها أو موتها لتتخلق منظومة معرفية جديدة.

- اعتبر بعض الباحثين أن "التجديد" إن وجد مازال يأتى من الشمال بما يجعل الأنثروبولوجيا الأفريقية اسما على غير مسمى، لأنه لا يوجد فى حركة التجديد مساهمات تذكر من قبل الأفارقة رغم جهد النيجيريين أمثال Bassy- Andah أو الغانيين مثل كويسى براه K. Prah.. إلخ. من هنا مازالت الأنثروبولوجيا الأفريقية" بدون أنثروبولوجيين أفريقيين، ولم يسهم الكثيرون من أفريقيا فى أعمال نقدية ثقافية كبرى مثلما فى الغرب مثل Bob Schulte- Reinventing Anthropology ١٩٧٤ أو Writing Culture لجيمس كليفورد ١٩٨٦.
- إن ما يجمع عملية التجديد الشمالية مع النظام المعرفى الجديد للأنثروبولوجيا هو التزام التوجه الجديد بمدرسة الحداثة وما بعد الحداثة، ومن ثم يصبح اتهام الأنثروبولوجيا القديم بالوظيفية أو "الوظيفية – البنيوية" وما أدى إليه من تفتيت مناهج التوحيد المعرفى، وتجزئة دراسة المجتمعات، ورفض دراسات الدولة والمجتمع الكلى.. إلخ، أصبح مثل هذا الاتهام مجسداً مرة أخرى تجاه مدرسة ما بعد الحداثة واتجاهها لدراسة "الثقافات المحلية والفئوية، والأقليات" أو موضوعات تفتيتية جديدة فى اللغويات والأدبيات والعقليات.. إلخ. ورأى البعض أن "الشمال" صب نقده على الوظيفية الأنجلوسكسونية والتى يحاولون إصلاحها بينما بدا الفرنكفونيون فى غير حاجة للأنثروبولوجيا الوظيفية أو للتبرؤ منها لأنهم حققوا بسياسة الإدماج إمبريالية فكرية مبكرة تجعلهم يتحدثون الآن عن حوار الثقافات وليس التخلص من الأنثروبولوجيا.
- لم يستطع أصحاب اتجاهات نقد الأنثروبولوجيا أو إنقاذها الاقتراب من مدارس المادية التاريخية والاقتصاد السياسى أو التاريخ الاجتماعى، بل ولا يقتربون من السوسيولوجيا إلا على استحياء، رغم ادعائهم أحيانا بالتزام منهجية تداخل النظم المعرفية interdisciplinary. ويقوم المثقفون "الأفريكانست" والأفرو أمريكيون بدور سلبى بارز فى تعويق ظهور أنثروبولوجيا نقدية للتحول الاجتماعى، نتيجة رومانسية البعض أو تنموية الآخر أو اندماج ثالث فى المؤسسة الأمريكية للأنثروبولوجيا الإمبريالية.

من هنا حدث الهجوم الأفريقى لتصفية النظام المعرفى للأنثروبولوجيا أو "التحرر" منها أو إعلان موتها من قبل شخصيات مثل أرشى مافيجى أو بن ماجوبانى B. Magubane (١٩٧١)، وكلاهما من جنوب أفريقيا، وأعتقد أن هذا الهجوم لم يكن بسبب الميراث الاستعمارى فقط، بل إن دور الأنثروبولوجيا مع النظام العنصرى فى جنوب أفريقيا وتأكيد عنصرية النظام بنتائج البحث الانثروبولوجى أو ما سمى "بإثنولوجيا الأبارتهيد" فى فلسفته العنصرية جعل إعلان الوفاة لهذا العلم يصدر أساسا من أبناء هذا الإقليم من أقاليم القارة التى تتطلع العلوم الاجتماعية فيها إلى مناهج وموضوعات جديدة.

ثانيا: النهوض أو إعادة البناء :

شارك السياسيون الأفارقة فى محاولات "التحرر من الأنثروبولوجيا" فى دولة ما بعد الاستقلال؛ فلم يسمح معظمهم بإقامة أقسام للأنثروبولوجيا فى جامعاتهم سواء نتيجة خبرة بعضهم المباشرة بهذا النظام المعرفى أمثال جومو كنياتا ونكروما وبوسيا وغيرهم، أو بسبب ظروف بناء الدولة- الأمة الحديثة التى احتاجت إلى مناهج السوسيولوجيا التنموية والتنظيم "الشمولى"، وتجنب موضوعات الأنثروبولوجيا التجزيئية القبلية- العنصرية ... إلخ. وقد حاول الأنثروبولوجيون الأنجلو سكسون معالجة ما نال سمعتهم من خلال مؤتمرهم فى كمبالا ١٩٥٩ متخذين موضوعا له "التغير الاجتماعى"؛ مساهمة فى التيار الجديد، ولكن دون جدوى، حتى كانت المعالجة المضادة لهم حادة فى مؤتمر الأنثروبولوجيين الأفارقة فى ياوندى ١٩٨٩ وداكار ١٩٩١.حيث رفع الأفارقة شعار "ما بعد الأنثروبولوجيا" بل أعلن بعض أعضاء هذه المؤتمرات موت الانثروبولوجيا. ومع ذلك فإن مؤرخي هذه التحركات مثل أرشى مافيجى أو "بيتر ريجبى" يرون أن المحاولات الجديدة للنهوض أو إعادة بناء الأنثروبولوجيا مازالت فى طور "التوجهات البراجماتية" أو بناء "الأنثروبولوجيا التنموية"، وليست نفيا لهذا النظام المعرفى انتقالا إلى معالم جديدة "لإثنوجرافيا" أفريقية.

يشار في هذا الاتجاه البراجماتى إلى موقف "كويسى براه" (مؤتمر داكار ١٩٩١) الذى يرى أن الأنثروبولوجيا البريطانية تصمم على الوظيفية بطريقة تجعلها متجذرة كنظام "لا تاريخى" فى الثقافة الأوربية، ولذا فإن على الأفارقة – فى رأيه – أن يهتموا بدراسة "الثقافة الأفريقية" فى إطار "البناء الوطنى" والتجذر ــ أيضا ــ فى معرفة الذات أثناء بنائهم "لأنثروبولوجيا أفريقية" يتمسكون

بوجودها؛ بشرط أن تصير نظاما معرفيا متداخلا interdisciplinary يمكن أن يلتزم المنهج الماركسى فى تحليله الاجتماعى الشامل للظواهر الاجتماعية الكبرى والفرعية (مؤتمر داكار ١٩٩١).

وإمعانا فى الموقف البراجماتى وبيان أهمية الأنثروبولوجيا فى عملية التنمية يذكر "مافيجى" دفاع عبد الله بوجيرا A. Bujera (كينى) عن "الأنثروبولوجيا" ودورها فى التنمية باعتبار أن ذلك هو السائد حديثاً فى الولايات المتحدة، وتوجه الممولين مؤخراً للتنمية فى أفريقيا بمساعدة الأنثروبولوجيين. ولا يعقل أن يترك المجال للأوربيين وحدهم وهم الذين قد لا يفهمون حقيقة الثقافة الأفريقية وإثنوجرافيتها.

وقد تصدى البعض لهذا الاتجاه التنموى الذى لم يؤسس منطلقات نظرية لموقفه، متهما إياه بأنه يقدم طبعة إمبريالية جديدة للأنثروبولوجيا التقليدية (E. leach)، أو أنه فى أحسن الأحوال يسخّر الأنثروبولوجيا كآلية عمل لمشروعات لا تستطيع النخبة المحلية البيروقراطية إدارتها. واقترحت "إيفى أماديومى I. Amadiume" فى مؤتمر ١٩٩١ تصفية الأنثروبولوجيا ليحل محلها "التاريخ الاجتماعى الأفريقى" وسوسيولوجيا التاريخ، وبدا هنا تأثير الفرنكفونية وأتباع مدرسة الحوليات الفرنسية Annals فى التاريخ الاجتماعى والاهتمام بالتاريخ الشفاهى والاعتماد على "الروائيات" والإبداعات الفنية للتفسير الاجتماعى الجديد، كما بدا تأثير مدرسة شيخ انتاديوب على الأنثروبولوجيين فى غرب أفريقيا الفرنكفونية ممثلا فى إبراز "وضع المرأة" كأحد الموضوعات الجديدة للأنثروبولوجيا.

- ويعتبر الدكتور عبد الغفار محمد أحمد (السودان) من الباحثين الأنثروبولوجيين الذين دخلوا المناظرة حول الأنثروبولوجيا منذ مساهمته فى كتاب طلال أسد (١٩٧٣) ثم أتبع ذلك بعديد من الدراسات الأنثروبولوجية- السوسيولوجية عن السودان من وجهة نظر نقدية، ومع ذلك يحسبه "أرشى مافيجى" على المدرسة التنموية "رغم أنفه"، ورغم مساهمته الواضحة فى نقد الأنثروبولوجيا الكولونيالية- والوظيفية التقليدية، وقد جمع آراءه فى هذا الصدد متتابعة حتى وقت قريب (فى تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية فى السودان ٢٠٠٢) منطلقا منذ البداية من أن الأنثروبولوجي القديم كان فعلا استعماريا رغم أنفه بحكم السياق والبيئة السياسية والتعليمية، أما النظرة التنموية لدور الأنثروبولوجيا الحديثة فتأتى فى إطار "مجتمع الدولة" الحديثة لا المجتمع الجزئى، وينعكس هذا التطور فى الرؤية

على دراسات الوحدة والتنوع فى المجتمع السودانى مثالاً، وبناء الأمة الواحدة. ولذا قدم عبد الغفار محمد أحمد مساهمته النظرية والميدانية حول تفكيك مصطلح القبيلة ودراسة سلطة النخبة على أساس سياسى وطبقى، وكقاعدة للتراتب الاجتماعى فى المجتمع ككل وليس فى إطار القبيلة معزولة عن المجتمع كما تفعل الأنثروبولوجيا التقليدية.

ولذلك حملت دراسات عبد الغفار محمد أحمد عناوين محاولاته لتطوير الأنثروبولوجيا دون إعلان موتها أو نفيها، فقدم "التنوع والوحدة" و"النظم المتغيرة فى حياة المناطق الريفية"، و"الأنثروبولوجيا وتخطيط التنمية فى السودان" ١٩٧٦. إشارة إلى إمكان تطوير دور الأنثروبولوجيا فى السياق الاجتماعى الجديد للدولة والمجتمع فى أفريقيا.

ثالثا : أية نهاية للأنثروبولوجيا؟

لا يعنى الحديث عن نهاية الأنثروبولوجيا، نفيها تماما من منظومة العلوم الاجتماعية، ولكن ثمة نفى – بالضرورة – لتراثها الوظيفى اللاتاريخى، ومناهجها التى رفضت طويلا الرجوع للتاريخ عموما، ناهيك عن التاريخ الاجتماعى أو معالجة البنية الاجتماعية الكلية.. إلخ. وبينما تركز رفض الأنثروبولوجيا لفترة على "الأنثروبولوجيا الكولونيالية" لصلتها بالحيثيات المذكورة، فقد رأينا كيف صدرت محاولة تطويرها من الشمال أيضا فى صورة مناهج حداثية أو ما سمى بما بعد الحداثة التى أدت لاستعمال تعبير "ما بعد الأنثروبولوجيا" تفسيرا لجهود إعادة بناء العلم بصياغة مفاهيم جديدة اتخذت أحياناً مسمى "ما بعد الاستعمار".

وقد أدت هذه المحاولة بدورها إلى التحذير من "الأنثروبولوجيا الإمبريالية" فى المرحلة الحديثة مقابل "المدرسة الكولونيالية" القديمة. وأسهمت المدرسة الفرنسية والماركسية الجديدة فى هذه المسميات بجهود لا تنكر، ولكن معظم الأفارقة يعتبرون كل ذلك إعادة إنتاج "شمالية" أيضا فى ظروف "عالمية" جديدة.

ومن هنا برز القول "بتوطين" العلم الاجتماعى Endoginization فى المؤتمرات الأنثروبولوجية الأفريقية. (بولين هونتنجى ١٩٩٣ Paulin Hountondji، آرشى مافيجى ١٩٩٦) رافضين موقف "وحدة التقدم الأوربى وكليته" مع إنكار ذلك على المجتمع الأفريقى، أو أن تؤدى ما بعد الحداثة الأوربية إلى نفس النتيجة الكولونيالية السابقة عن "بث النظرة التجريبية

التجزيئية على الساحة الأفريقية والعالم الثالث وحده، بينما يلتزم المجتمع الغربى وحده بنتائج العالمية أو العولمة الشاملة! (آرشى مافيجى ١٩٩٦). ويصل سمير أمين فى ذلك للقول فى أحد تحليلاته لنتائج العولمة "إن المجتمع الرأسمالى "المركزى" القائم على العقلانية بات يصدر اللاعقلانية وحدها إلى عالمنا فى الجنوب".

الخروج على النص :

وقد تمثل هذا الخروج فى الضربات الأولى العملية لمفاهيم الانثروبولوجيا التقليدية، وبما بدأه أنثروبولوجيون أفريقيون شبان برفض مفاهيم "القبلية" "وخصائص الأجناس البشرية" .... إلى غير ذلك، والتى ربطوها بالعملية الاستعمارية وصياغاتها للهيمنة، أو العمل فى خدمة المستعمر مباشرة، ولنعرض هنا باختصار لبعض المساهمات فى هذا الصدد وخاصة عند أرشى مافيجى.

نجد "بيتر ريجبى" يعرض ذلك فى فصل من كتابة عن "الصور الأفريقية" بعنوان "الأيديولوجيا العنصرية تخلق "أسطورة الحاميين" فى محاولة لاستعمال الأنثروبولوجيا محلياً فى القارة فيكشف المبالغة فى الحديث عن تميزهم الاجتماعى عن المحيط بحكم أصلهم القوقازى... الخ. وبخبرة ابن المنطقة يشير إلى الصياغات التى جرت حول شعوب وجماعات شرق ووسط أفريقيا لخدمة السياسة الاستعمارية إلى حد اقتراح بعض الانثروبولوجيين الاستعماريين مثل Hinde استعمال إحدى هذه المجموعات للسيطرة على جيرانهم بحكم تميزهم ولصالح السلطة الاستعمارية، ويقصدون بذلك الماساى الذين تصنفهم الدراسات الأنثروبولوجية كجنس حامى متميز عن النيليين المحيطين بهم.

لكن هذه "النظرية" حول استعمال "الحاميين المتميزين" بالمنطقة امتدت أيضاً إلى رواندا وبوروندى باستعمال "التوتسى ضد الهوتو، وهذا وفق نصيحة أنثربولوجى آخر هو "جاك ماكى". وقد استدعى ذلك توصيف فيزيقى ونفسى وعقلى خاص للتوتسى ليستمر التمييز والاستعمال الاستعمارى، بل وتفسير الصراعات والتدخلات بعد الاستقلال. وهنا يقول "بيتر ريجبى" فى كتابه عن "الأسطورة الحامية":

لقد اختلق "الكونت دى جوبينو" اسطورة الجنس الحامى فى القرن التاسع عشر، وطبقها على دراسات شرق أفريقيا لأول مرة، المغامر "جون هننجتون سبيك عام ١٨٦٥، ثم تبناها الأنثروبولوجيون والمؤرخون مرة أخرى فى

القرن العشرين حتى عان ١٩٥٠ على الأقل فى صيغة ما سمى "بالنيليين الحاميين"، وسرعان ما طبقت هذه الصيغة الأخيرة فى المسح الاثنوجرافى لأفريقيا الذى قام به المعهد الدولى الأفريقى بإشراف "جالفييه وزوجته" عام ١٩٥٣. وحاول هذا المسح تأكيد "الدونية الزنجية" بالقول إن التاريخ لا يمكن تفسيره فى شرق أفريقيا إلا من خلال متابعة غزو البيض القوقاز للمنطقة!

وقد قام "أرشى مافيجى" و"سوتهول" وآخرون –فى تقدير ريجبى– بتفنيد الأسطورة الحامية، لكنها ظلت كالميثولوجيا الشعبية فى التأريخ لشرق أفريقيا– وساهم "شيح انتاديوب" بدوره بتفنيد ميثولوجيا الحاميين مشبها اعتبار الدينكا والشلك والنوير والماساى من أصل قوقازى مثيلاً للقول أن اليونانيين ليسو بيضا! لأن معنى ذلك أن كل جماعة متحضرة فى أفريقيا هى غير ذات أصل أفريقى، ولذا يبدو الدينكا والماساى... الخ مختلفين عن ذلك "النوع البدائى" المحيط بهم مع أن هذه جماعات قديمة فى التاريخ الأفريقى.

لعل ذلك كله كان رداً على مدرسة "سليجمان" وزوجته اللذين أرجعا اصل الحاميين الرعاة إلى الزاحفين من القوقاز فى موجات امتدت من شمال أفريقيا ووداى النيل إلى الزراعيين وكان ذلك ضمن دراستهما منذ عام ١٩٣٢ عن القبائل الوثنية فى السودان النيلى متابعين عملية التزاوج بين الارستقراطية والزنوج التى انتجت الماساى والباجندة، ثم اتبع ذلك بالباهيما انكولى والباهيرا... الخ.

وهذه الأقوال – فى رأى ريجبى– هى التى امتدت إلى تلامذة وزملاء سليجمان أمثال مالينوفسكى وايفانز برتشارد.

أما مساهمة أرشى مافيجى فى تحدى المفاهيم الانثروبولوجية الاستعمارية، فقد جاءت أولاً فى دراسة له عن أيديولوجيا القبلية (١٩٧٢) ثم تلاها بدراسة أثنوجرافيا منطقة البحيرات سنة ١٩٩١.

يرى أرشى مافيجى أنه يصعب تطهير العلوم الاجتماعية من ارتباطاتها الأيديولوجية، ولو أن الأفريقيين هم الذين كتبوا تاريخهم لكانت النتيجة مختلفة، ولذا يجب البحث عن الأسباب وراء هذه الكتابة أو تلك.

إن نظام المدركات الغربى هو الذى يجعل كل كتابة عن أفريقيا لابد أن تستعمل مصطلح "القبلية"، وذلك من خلال صياغة أوروبية استعمارية "للحقائق الأفريقية"، ورغم تغير هذه الحقائق على مدى قرن من الزمان فإن "الأيديولوجيا الغربية" ظلت لا تشير لأفريقيا إلا بتميزها بالقبلية. يستعملها الانجليز والناطقون بالانجليزية فى شرق أفريقيا، وقد تمكنوا من جعل الأهالى يستعملونها بدورهم فى الشرق أو الجنوب، مع أن أبناء الجنوب الأفريقى لا يعرفون أبداً كلمة "قبلية"

وإنما يشيرون إلى "الأمة" والشعب والعشيرة أو إلى "الأرض" التى جاء المواطن منها. كما أن الأنثروبولوجية الانجلوسكسونية بوجه خاص تبحث دائماً عن "القبلية النقية"، وقد جاء ذلك متسقاً مع سياسة الحكم غير المباشر التى وضعها "لورد لوجارد" والسير "دونالد كاميرون". كان ذلك فى رأى بعض الأنثروبولوجيين حتى الليبراليين يمثل "التوازن" والتماسك الاجتماعى وإن بدأو الحديث بعد ذلك عن التغيير الاجتماعى.

وحتى عندما بدأوا دراسات المجتمعات الحضرية، فإنهم عندما وجدوا التغييرات القادمة من الريف مثل الرقص.. اعتبروا القبلية مستمرة على مستوى حضرى (دراسة ميشيل C. (Michell عن رقص الكاليلا فى حزام النحاس، وذلك لتجنب أى إشارة لطبيعة التمايز الاجتماعى فى المدينة ناهيك عن التمايز الطبقى بين فئات العمال والقادة هناك.

وعندما تطورت دراسات الأنثروبولوجيا إلى بحث "التغير الاجتماعى" بدا الحديث مرة أخرى عن مقاومة "النظام القبلى" للتغيير بدلاً من الحديث عن تفككه أو عدم توازنه؟ بل وذهب "واطسن W. Watson إلى دراسة "التماسك القبلى فى الاقتصاد النقدى" وهنا بدأ الحديث عن "التحديث" رغم بقاء قوة الباغندة والكيكويو والايبو... الخ.

ومن هنا أيضاً بدأ الاختلاف النسبى بين نظرة الأنثروبولوجيين وعلماء السياسة، فالأولون يرون القبلية وراء النجاح أو الفشل لعملية التحديث بينما يراها الآخرون سبباً للفشل فقط.

ويبقى السؤال: هل ممكن أن توجد القبلية بدون وجود قبائل؟ إذا كانت القبائل فى التعريف الكلاسيكى هى "الجماعات ذات الاكتفاء الذاتى والاقتصاد المعيشى المغلق دون تجارة خارجية أو هى تجارة محدودة "أو هى كما فى تعريف "فورتس" ضمن التفرقة بين الدولة المركزية ومجتمعات اللا دولة؛ مما يضع الأنثروبولوجيين أمام التساؤل عما إذا كانت الوحدات الأفريقية السياسية كلها "قبائل"؟ وماذا عن ممالك كبيرة مثل لوابولا فى كازيمبى أو الزولو والتى اضطر الأنثروبولوجيون إلى تسميتها قبائل كبرى Super tribes.

وقد حاول شابيرا انقاذ الموقف بعبور هذا الاضطراب وتسمية القبائل جماعات سياسية منفصلة، تدير أرضها وشئونها دون تدخل من الخارج... إلى آخر هذه المحاولات التى تفصل القبيلة عن أى تنظيم انسانى. ولم يدخل عنصر "الثقافة" كمعيار فى فهم "القبيلة" إلا مع دخول "التحديث" وأدوار علماء السياسة والاجتماع فى هذا الصدد (سميث M. G Smith- J.C.Michell).

إن مفهوم القبيلة عند "مافيجى" يمكن فهمه بالنسبة للمجتمعات السابقة على الاستعمار، كبيرة كانت أو صغيرة. حيث كانت "القبيلة" تعيش منفصلة، بالاكتفاء المعيشى، محددة فى المكان والزمان من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لكن لا يمكن تطبيقه على المجتمعات الأفريقية بعد تغلغل الاستعمار الأوربى بينها وادخالها بنجاح فى النظام النقدى الرأسمالى والسوق العالمى، وقد أعطى تقسيم العمل الجديد وأنماط الانتاج والتوزيع والسلطة السياسية للمجتمعات الأفريقية أسساً جديدة جذرية. إذن لم تعد المسألة خاصة بالمجال، ولكنها تتعلق بمسائل كيفية ترتبط بالتنظيم الاجتماعى والاقتصادى. ولا يمكن إنكار وجود القبيلة تماماً فى أفريقيا، ولكن الفرق هو فى استعمال "القبلية" من قبل إنسان يبحث بها عن كرامته واستقلاليته مثلاً وبين من يستعملها للمحافظة على وضعه فى السلطة؛ ليس فى منطقة القبيلة ولكن فى العاصمة الحديثة أو من يستغل بها أبناء قبيلته.

هنا تصبح "القبلية" أيديولوجيا وليست ذات وجود موضوعى كما يدعى أيديولوجيوها، وإنما هى نوع من "الوعى الزائف" عند من نعتبرهم "قبليين" وهى عند النخبة الأفريقية نوع من التشوه يستعملونها خلال دورهم الاستغلالى، فهى أيديولوجيا بالمعنى الماركسى (وعى زائف) لكنها أيديولوجيا أيضاً عندما يشارك الأفارقة فى استعمالها مع زملائهم الأيديولوجيين الغربيين.

ومع التغيرات الاجتماعية أصبح الناس ينتمون أحياناً كثيرة للمنطقة وليس القبيلة، مثل حال أهالى "الترانسكى" فى جنوب أفريقيا وكذا الحال مع المهاجرين فى كيب تاون. من هنا يقدم مفهوم "الإقليمية" على القبيلة. وقد تقدم الآن أيضاً معيار الثقافة الذى تجاهله الأنثروبولوجيون البريطانيون لأنهم ظلوا معزولين عن البنيوية. ففى جنوب أفريقيا يعتبر متحدثو "الخوسا" ذوو ثقافة مشتركة فى منطقة واسعة جدًا وإن توزعوا على وحدات سياسية كثيرة، وتستعمل الثقافة للحصول على مكانة أفضل فى المجتمع الصناعى الحديث فى جنوب أفريقيا فهل تسمى ذلك قبلية؟ البعض ما زال يسميها قبلية فعلاً.

لماذا التمسك بمفهوم القبلية بهذا الشكل، فى أجواء الحضر، والسوق النقدية، والإقليمية... الخ؟. إنها أولاً تستخدم فى أى خلط لطبيعة الاقتصاد وعلاقات السلطة بين الأفارقة أنفسهم وبينهم وبين العالم الرأسمالى، مثلما استعمل مفهوم "الإقطاع" فى أمريكا اللاتينية للتغطية على العلاقات الرأسمالية الإمبريالية.

يقترح أرشى مافيجى "الخواص الإقليمية" لتسهيل وضع العناصر الثقافية فى المجتمع الأوسع، وكذلك التشكيل الطبقى لهذا المجتمع وفهم تحولاته.

ويقول إننا كعلماء اجتماع فى حاجة لمفهوم قابل لتوسيع التعميم على المجتمعات الإنسانية، والقبلية لا تساعد على ذلك.

ينتقل آرشى فى كتابه عن "نظرية الأثنوجرافيا" لمعالجة وضع الانثروبولوجيا فى مدارات أخرى يقول:

فى اعتقادى أن الجيل الأول للاثنوجرافيين الأوربيين فى أفريقيا قد قدم مادة عالية الكفاءة للغاية، أصبح معظمها من الكلاسيكيات فى مجالها.

ولابد أن نتوقع أنهم تقولبوا بدورهم حول مفاهيم ثابتة معينة واعتمدوا عليها؛ مثل القبيلة، و"الانساب" Lineage والعشيرة Clan.. الخ.. الخ. وكان مما يسر لهم هذه العملية أكثر من ذلك، هو لجوؤهم إلى فئات تصنيفية مثل "دول غير ذات زعامة" Acephalous مقابل "دول مركزية" ومجتمعات أبوية وأخرى أمومية، ومجتمعات رعوية مقابل المجتمعات الزراعية.. الخ.. الخ مما أشار إليه بازدراء الأنثروبولوجى البريطانى الشهير بعدائه للوظيفية البنيوية إدموندليش E.Lleach واصفا هذه الطريقة "بتجميع الفراشة" "Butterfly collcating". وبعيداً عن النظرة العضوية الواضحة فى الأنثروبولوجيا الوظيفية البنائية، تبدو هذه التصنيفات بطبيعتها امبيريقية بل واستاتيكية أيضاً. وهى لا تسعى فقط إلى وضع حشد من الأشياء فى جعبه مُحكمة، ولكن الأخطر من ذلك أنها تقيم صيغاً مترابطة قابلة للعمل. وقد أسلمهم ذلك تماماً لموقف غير تاريخى. ومن المفيد فى هذا الصدد أن نلاحظ أنه تم هجر مثل هذه التصنيفات فى علم البيولوجيا لصالح تفاعلات الكيمياء الحيوية الأكثر دينامية والتى تتم عبر كل صور الحياة على النحو الذى نراها به. وفى المجتمعات البشرية يمكن أن يبدو عدد من الظواهر الاجتماعية فى شكل أنماط types متعددة لنكتشف بعد ذلك إنها مجرد مظاهر أو تمظهرات manifistations مختلفة أو أنها تباديل permutations لنفس الظاهرة؛ مثل أنماط الوجود أو التصنيفات الاجتماعية. ويدفعنا ذلك إلى الحذر من شراك التطورية Evolutionism والتاريخانية historicism.

ورغم ما تضيفه هذه الدراسات لحصيلتنا المعرفية، فيبدو أنها لا تؤثر فى المنظومات الفكرية الكلاسيكية. فهى تستعمل بطريقة أو أخرى نفس الفئات المصممة ربما لتصل إلى نتائج غير مختلفة كثيراً. وبالإضافة لذلك فإن الوصف الاثنوجرافى أو التنظير، لا يقع فى صلب اهتمامهم.

ومع ذلك فإنه من المهم أن نلاحظ عدم انطباق هذا الكلام بالضرورة على كل المؤرخين الذين اشتغلوا على المجتمعات الأفريقية. ففى كتاب أنماط الإنتاج فى أفريقيا Crummey, D and Stewart, c.c. (ed), Modes of

production in Africa, 1981 (2) بذل المؤلفون جهدًا هائلاً لتنظير التاريخ الأفريقى. وفى الواقع فإنه يمكن أن نجد تشابها بين ما قدمه هؤلاء المؤلفون وبين ما اقترح "آرشى" القيام به. والفرق هو أنهم جاءوا بمسلمات ابستمولوجية ومصفوفات معرفية معينة من المفاهيم الماركسية مثل "نمط الإنتاج" و"الطبقية" و"الفائض الاقتصادى" و"علاقات الإنتاج الرأسمالية" وغيرها، ووفق ما ذكروه، فقد كان فى نيتهم أن "يظهروا إمكانية بل وضرورة تطبيق مفاهيم المادية التاريخية على التاريخ الأفريقى السابق للاستعمار". وثمة رغبة أكيدة هنا فى جذب المؤرخين الأنجلوفون خارج إطار "امبيريقيتهم". بينما لم تتوفر الرغبة فى التعلم من الانثوجرافيا الأفريقية نفسها، إلا باستخراج أكبر قدر من "الحقائق" التاريخية وتفسيرها وفق تصنيفات معينة سبق الاقتناع بها.

ويؤكد أرشى: لقد تعمدت أن أتجنب كل ذلك، وبالتزامى بمنهج مرن، سمحت لنفسى أن استرشد بالاثنوجرافيا الأفريقية نفسها، ومع محاولة فهمها، فقد وضعت المفاهيم السابق وجودها موضع الشك والمراجعة. وخلال هذه العملية يصبح عدد من الفروض الابستمولوجية، بما فيها الماركسية، غير واضحة بنفسها، وإنما تصبح موضوعاً للعمل الفكرى على نحو ما لاحظ ياش تاندون Y. Tandon. وحتى لا نقع فى متاهة النصوص النظرية أشير إلى نص أساسى مثلما فعلت مع اختيار عدد من النصوص الاثنوجرافية الكلاسيكية. وشمل ذلك "الأطروحة العامة" لسمير أمين عن الأنماط الخراجية للإنتاج "Tributary modes of production" والتى يخرج تاريخها وفق سمير أمين من نطاق رؤية التاريخ الأوربى، بمعنى أخر يمكن فهمهما بمصطلحاتها الخاصة.

أما على المستوى الأساسى للدراسة، فإنها تهدف إلى وضع صياغة مفاهيمية لعدد من الظواهر والعلاقات الاجتماعية فى أفريقيا السوداء والتى نظر إليها بطريقة معينة من قبل غير الأفريقيين على نطاق واسع.

والنية هنا أن نبين أن معظم هذه المفاهيم قد أسيء صياغتها لتسهم فى افتكاك الصلة بين اللغة العالمية التى تستخدمها العلوم الاجتماعية المشتقة من الخبرة التاريخية الأوربية واللغة المحلية كما خبرها وفهمها الإمبرياليون أنفسهم.

وكما ترى فإن ما هو موضع النظر هو أصالة نصوص العلوم الاجتماعية. وفى اعتقادنا أن هناك فى العلوم الاجتماعية نصوصًا بدون سياق تاريخى. وعلى ذلك فإننا لكى نتمكن من التواصل مع نصوص معينة علينا أن نتفهم بعمق سياقها التاريخى. والقضية هنا ليست فى أن التشكيلات الاجتماعية تحكمها الاثنوجرافيات التى تصحبها، لكن الاثنوجرافيات هى التى

تقدم قواعد السلوك والتصنيف الاجتماعى وإعادة الإنتاج الأيديولوجى. إن نفس الفئة الطبقية لا تتطلب أن تسلك نفس الطريقة فى أى مكان فى العالم. وأصحاب الأعمال الأفريقيون ربما يتغاضون عن فرص مضاعفة القيمة بسبب اعتبارات القرابة أو الرغبة فى الراحة. وفى يوغندا فإن الرؤساء المالكين يجدون قيمة أكبر فى الأتباع السياسيين من استرقاق القوة العاملة. ولتقييم التطلعات للتنمية فإن كل هذه الأفكار تصبح ذات صلة ومصداقية ما لم نقل موضوعية. ويهمنا أن يبقى فى الأذهان أن اللهجات المحلية مثل كل اللغات قادرة على التضليل. وتقدير ما هو متضمن فى السياق هو الذى ينقذ المحلل من الضلال. وعند القيام بحل رموز اللغات المحلية فإن ذلك لا يبدو كما لو كنا نقرأ ما هو واضح بذاته. وهذا بالضبط هو خطأ كل من الإمبيريقيين وأصحاب أسلوب العولمة. إن "فك الرمز" عادة ما يعنى الترجمة الخبيرة للغة غامضة لتصبح أكثر فهماً، وبالتالى فإننا بتصميمنا على فهم اللهجات المحلية، لا نقترح أن نطرح جانبا اللغة العلمية الاجتماعية الأكثر شيوعاً. ومطلبنا الوحيد هو أن تكون عارفة بالخبرة المحلية، ومن ثم مدعومة بمصداقية وموضوعية أكبر. ومن وجهة نظر النظرية الاجتماعية فإن ذلك يتضمن عملية تمحيص وفرز وإعادة ترتيب.

وبين هؤلاء الذين أبدوا اهتماما بتطوير النظرية الاجتماعية الراديكالية فى أفريقيا وأى مكان آخر، نجد أن سمير أمين قد اتخذ لنفسه وضعاً متميزاً، فبينما لا يمكن اعتباره بين الذين أهملوا التفاصيل أو اتسموا بالاندفاع الفكرى فى طرح قضايا غالباً ما تتسم تأكيداتها بالاستعارية، فإن المؤكد أن يرجع إليه لتفكيره النقدى وتساؤله الدائم حول معانى جديدة. وقد لا تكون معظم هذه المعانى التى يبحثها تأسيسية ولكنها غالباً ما تقدم استنتاجاً منطقياً.

من هنا فإن أرشى مافيجى لا يقول بموت الأنثروبولوجيا تصفية لنظام معرفى علمى ولكن لكى يضع "الأثنوجرافيا الأفريقية" بديلاً مناسباً للمفهوم، لأنها فى رأيه مصدر لتنظيرات أنثروبولوجية من نوع آخر.

مصادر البحث:

1-Ahmed, Abdel Gaffar M, Anthropology in the Sudan, international Books- 2003.

وترجمته التى نشرت بالعربية: (مصطفى مجدى الجمال):

-فى تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية فى السودان: مركز البحوث العربية – القاهرة ٢٠٠٣

2-Amin, Samir, Ideology and social thought. CODESRIA Bulletin sept 1994.

3-CODESRIA, Symposium on Anthropology- Bulletin Nov 1991.

4-Hountondji, Paulin: Endogenous Knowledge, CODESRIA 1997

5-Mafeje, Archie:

* Ideology of Tribalism JMAS- 9-2-1971.
* The theory and ethnography of African social formations CODESRIA 1991.
*-Anthropology and Independent Africans, suicide or End of An Era- CODESRIA 1996.
* Review on Anthropology and Africa- CODESRIA Bulletin June 96.

6-Magubane, Ben: A critical look at indices used in the study of social change in current Anth 1971

7-Rigby, Peter: African images, Racism and the End- of Anthropology, Berg- oxford 1996.

8-Shivji, I : Silent class struggl in Tanzania, Tanzania publishing House 1976.

9-Temu. A, Historians and Africanist History, zed 1981.

١٠- حلمى شعراوى: بعض المراجعات الأفريقية لتوطين قضايا المنهج والموضوع فى العلوم الاجتماعية: ورقة لمؤتمر مركز البحوث الاجتماعية- آداب القاهرة ١٩٩٧.

٧- من "ثابو مبيكى" لجاكوب زوما: أو من غيوم "النهضة الأفريقية" إلى إرتباك "مشروع التحول"*

(١)

مشروع مبيكى للنهضة الأفريقية

تتحاور هذه الورقة مع الخطوط العامة لمشروع "النهضة الأفريقية" African Renaissance كما طرحه الرئيس "ثابو مبيكى" رئيس جمهورية جنوب أفريقيا منذ بضع سنوات، معبرا عن مرحلة جديدة فى تاريخ هذا البلد من جهة ومقدما نفسه بوجه مختلف عن وجوه المؤتمر الوطنى الأفريقى التاريخية من جهة أخرى، ولابد أن يكون هناك جديد بالفعل؛ فالمشروع ليس مجرد مشروع سياسى اجتماعى، وإنما هو حريص على بعده الفكرى والثقافى لتمضى به جنوب أفريقيا إلى المستقبل بعد الصراع الطويل مع الأبارتهيد.. وليبقى السؤال أى جديد؟ وفى أى إطار؟ ما لم نقل .. إلى أين؟

تتضمن الورقة -أو القراءة الأولية- قسمين:

القسم الأول:

١- مشروعات التغيير والنهوض فى أفريقيا فى ظروف التحرر الوطنى.
٢- تحديات المشروع الجديد فى جنوب أفريقيا- ميثاق الحرية- ما بعد سويتو.
٣- جنوب أفريقيا ما بعد الأبارتهيد- ثقافة المصالحة- الحلف الحاكم- شخصية مبيكى.

---

* المقالات الأربع فى هذه الدراسة كتبت فى مراحل مختلفة لمتابعتى لتطورات جنوب أفريقيا منذ خروج مانديلا من السجن وإعلان التحول الديمقراطى شاملة مشروع "ثابومبيكى" والجدل الذى دار حوله حتى استطاع جناح "زوما" أن نجعله من رئاسة حزب المؤتمر والدولة عامى ٢٠٠٧،٢٠٠٨.

القسم الثانى:

قراءة فى عالم الأفكار عند "ثابو مبيكى" عن "النهضة الأفريقية" وظروفه القارية والعالمية:

١- من هو الأفريقى؟- إعادة قراءة التاريخ.
٢- أمة جديدة- رفض العنصرية.
٣- حاملو المشروع: المثلث الذهبى: رجال الأعمال- العمل- الحكم.
٤- المثقفون والعسكر.
٥- عالم أفريقيا وما حولها.
الخلاصة: "المشروع الوطنى" وسياسات العولمة

أولاً: مشروعات النهوض فى ظروف التحرير الوطنى:

قد يكون سقوط حائط برلين عام ١٩٩٠ لحظة تاريخية راديكالية للعالم الرأسمالى، حيث توج الحدث توقف أيديولوجيا الحرب الباردة، والمنافسة الاشتراكية، والتوحد مع أيديولوجيا الهيمنة وحيدة القطب، لكن سقوط الأبارتهيد بدءا من نفس السنة (خروج مانديلا من السجن فبراير ١٩٩٠) توج لحظة أخرى للإنسانية وللشعوب المقهورة عامة تحسب لحركة التحرر الوطنى من الهيمنة الاستعمارية، وإن لم ترتبط بالتحرر من هيمنة الرأسمالية، ونظامها العالمى الجديد.

لذلك يجئ مشروع "ثابو مبيكى" عن "النهضة الأفريقية" فى ظروف مختلفة عن مشروعات "النهوض" فترة الاستقلال السياسى عقب الحرب العالمية الثانية، أو ما سمى بسنوات التحرر الوطنى ، لذلك كانت تسمى "بثورة" التحرر الوطنى، مقابل الثورة الاشتراكية نصيرتها الأولى وبتعبيرات "الثورة الاجتماعية" والجمهوريات الشعبية.. الخ. وليس صدفة أن "مبيكى" لا يذكر كثيرا فى استشهاداته أو نماذجه هذه الفترة من التاريخ الأفريقى رغم ميوله التاريخية لمعالم التاريخ الحضارى القديم.

لسنا إذن أمام نماذج هذه المشروعات الوطنية القديمة مثل "الوجدانية" عند نكروما أو "الأوجاماعا" عند نيريرى أو الشخصية الأفريقية عند تورى، أو "الثورة الوطنية" فى الناصرية. ويبدو أن الاستعمار Colonialism يولد فكرا مباشرا أقل تعقيداً من الموقف إزاء الاستعمار الاستيطانى Settler Colonialism الذى أسماه حزب المؤتمر الوطنى استعمارا من نوع خاص Colonialism of specific type يؤدى إلى ثورة وطنية واجتماعية

بالضرورة كما صاغتها لفترة حركات التحرر الوطنى فى جنوب أفريقيا، ويضع لها "مبيكى" معالم جديدة فى مشروعه عن النهضة الأفريقية يتجاوز بها الكثير مما قالت به حركة التحرير فى تاريخها الطويل.

لقد كانت حركات التحرير الوطنية سابقا أكثر بساطة- كما قلنا- لأنها كانت تنتقل مباشرة من حالة استعمار تقليدى إلى حالة "سلطة سياسية" جديدة، بقيادة كاريزمية فى الغالب تركن إلى مشاعر مباشرة للأمة نحو الاستقلال، والتحديث، يميل إلى "التنظيم" الواحد الذى جاء "شموليا" فى معظم الحالات، وليطرح خيارات تبدو "مستقلة" أو تنشد ذلك بدرجة أو أخرى، فيمكنها طرح شعارات "التنمية" "المعتمدة على الذات" Self-reliance وتأميم الثروة الوطنية، وإن لم تتحكم فى علاقات السوق وخاصة الخارجية أو فى أوضاعها الطبقية، ومن هنا تعرضت الشعوب لما شهدته الستينيات من أشكال الانهيار للمشروع الوطنى لاعتبارات خارجية وداخلية على السواء. بمعنى آخر كان مشروع التحرر الوطنى الأول يتعرض لصراعات كبرى ويطرح نفسه لمواجهتها أو تشكيل جزء منها، أما مشروع "النهضة الأفريقية" فيجئ فى ظروف تشهد القارة نفسها موجة من التفكير، وبعض الممارسات لما يسمى "بموجة التحرر الثانية" انطلقت أحيانا من حركة "المؤتمرات الشعبية الوطنية" فى غرب ووسط أفريقيا، أو بشعارات شعبوية إلى حد كبير فى شرقى ووسط أفريقيا أيضا، ولكنها لم تنته بقسمات مشتركة ذات ثقل تجعلنا نقارنها بمشروع "النهضة الأفريقية" فى جنوب أفريقيا. لكن يظل هناك تطلع شعوب القارة إلى مضمون اجتماعى جديد، لم توفره دول الاستقلال السياسى التقليدية، بعد أن فرضت عليها سياسات التكيف الهيكلى والبرامج الاقتصادية الدولية. كما لا يحاول مشروع "النهضة الأفريقية" عند مبيكى أن يغوص فى صراعات كبرى فى مقدماتها أوضاع الأبارتهيد قبل سقوطها، كما بدت فى التحركات الوطنية والاجتماعية الكبرى لشعب جنوب أفريقيا من قبل وبعد شاربفيل وسويتو.

تحديات مشروع النهضة الأفريقية- ما بعد الأبارتهيد :

كانت التحديات دائما كبيرة أمام "مبيكى" منذ قاد مبدأ "الحل التفاوضى" منتصف الثمانينات. لن نكرر هنا الظروف الدولية أو الإقليمية التى دفعت معظم الأطراف "لإعادة التفكير"، حتى فعل ذلك الطرف العنصرى الحاكم نفسه. لكن دعنا نتعامل مع التفاعلات الداخلية التى وضع "مبيكى" تفكيره الجديد فى إطارها، أو "لمواجهتها" إن صح التعبير، حيث كانت القيادات

المتصارعة بحزب المؤتمر الوطنى الأفريقى قوية وحادة بقدر ما كان التصارع كذلك مع النظام العنصرى، والجميع يطلب حلا للأزمة. كانت الرأسمالية العالمية والشركات متعدية الجنسية وركائزها الكبرى فى جنوب أفريقيا من أوبنهايمر ودى بير de beer للتعدين حتى والاستثمارات الأمريكية والأوربية المختلفة تنشد "الاستقرار" فى هذه المنطقة الهامة، وتفهم أن طريق "العنف" المتبادل لن يحقق لها ذلك، وأن الفكر الطبقى والعمالى والشعبوى فى هذه المنطقة سيودى بالمصالح الكبرى. وكان أن فهم قادة حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى هذه الرسالة، فتفاعل معها الجميع تفاعلات مختلفة بين "التفهم" والتشدد، وهذا ما نسميه هنا بالتحديات التى عاشها مبيكى وصحبه منذ الثمانينات على الأقل، وهى نفسها الظروف التى أودت بحياة كريس هانى، عضو اللجنة التنفيذية لحزب المؤتمر وأمين عام الحزب الشيوعى فى جنوب أفريقيا. كما أودت بمواقع سيريل راما فوزا الزعيم العمالى السابق. وهى التحديات التى قرأها "مبيكى" جيداً ويصدر عنها لاحقا مشروعه "للنهضة الأفريقية".

قرأ مبيكى تطور الجدل حول "ميثاق الحرية" تلك الوثيقة الهامة التى اجتمع حولها المئات من ممثلى القوى الاجتماعية المختلفة عام ١٩٥٥- فترة ثورات التحرر الوطنى- فطرحت عدة مقولات رئيسية لتحرير شعب جنوب أفريقيا من وضع الاستعمار الاستيطانى العنصرى القهرى الحاكم. وهى- باختصار شديد تنص على أن جنوب أفريقيا وطن كل من يعيشون فيها: بيضاً وسوداً. وأن الشعب يشارك فى ثروة البلاد- وأن التأميم أحد الاجراءات المنتظرة وأن الأرض مشاركة بين من يعملون فيها- وأن للجماعات الوطنية كلها حقوق متساوية... وهى كلها إيحاءات بخلق دولة ديمقراطية للجميع، كما أنها مصدر الفكر الاشتراكى الذى حكم التحالف الوطنى لأربعة عقود بعدها. وكان نمط الديمقراطية الشعبية ماثلاً أمام الجميع وليس الديمقراطية الليبرالية التقليدية، كما كان المضمون الاجتماعى- ذو الطابع الاشتراكى- حاكما لكل تصورات السياسات الاقتصادية، فى بلد تحكمه الشركات متعدية الجنسية وليست الرأسمالية المحلية العنصرية وحدها- بلد يملك فيه البيض وحدهم ٨٦,٥% من الأراضى الزراعية ويملك أكثر من ثلاثين مليونا من السود ١٣,٥% فقط. ومع ذلك لم يكن "العنف" وحده وسيلة تحقيق الانتقال أو التحول، حيث كانت "الغاندية" ونهجها فى "اللاعنف" ذات حضور مؤثر فى الساحة.

هذا هو التحدى الأول لأى مشروع جديد أو قديم فى جنوب أفريقيا. لذلك فقد دفع هذا الوضع مبكرا غلبه التحليل الماركسى لقوى المجتمع فى أدبيات حزب المؤتمر الأفريقى كما ربطه بحليفه التقليدى- الحزب الشيوعى- برؤية اشتراكية على النمط السوفيتى. كما خضع الموقف بعد ذلك لجدل العنف والكفاح المسلح على الساحة الأفريقية وتدخلت عوامل كثيرة لتضع وثيقة "ميثاق الحرية" موضع الجدل فى الثمانينات، إزاء تعنت البيض عنصريا إلى حد صعوبة مشاركتهم فى "أمة واحدة" وميل كوادر الحزب إلى إعلان الكفاح المسلح. ثم برز دور الحركة العمالية وحركة المرأة التى لم يبرز دورها فى الميثاق، كما برزت فلسفات حزب الوحدة unity Movement أو مؤتمر الوحدة الأفريقية Pan Africanist التى مهدت لحركة الوعى السوداء Black Consciousness لتدفع كلها إلى انتفاضة سويتو الشهيرة ١٩٧٦. ويضع ذلك كله مبادىء "الميثاق" موضع "التفكير الجديد" بين التشدد واللجوء للعنف الثورى أو الحل التفاوضى.

فرضت "انتفاضة سويتو" أفكارا وقوى جديدة على الساحة حتى أواخر الثمانينات، وجعلت الحل التفاوضى عند مبيكى وغيره يواجه تحديات كبيرة، أجاد طرحها على "العالم الخارجي وأصحاب المصالح ليراجعوا أنفسهم. وكان مبيكى نفسه هو الذى كتب لندوة فى كندا فى فبراير ١٩٧٨ عن "الظلم التاريخى" فتحدث فى ورقته عن المجتمع الطبقى الذى يسيطر عليه البرجوازيون البيض متحالفين مع المزارعين البيض مما يخلق "ضرورة الثورة" ويجعل الطريق الوسط الذى يطرحه الليبراليون غير ممكن.

ومن هنا ظهرت شعارات حزب المؤتمر الجديدة عن السلطة للشعب Power for People وشعارات الحزب الشيوعى عن الطريق إلى السلطة Path to Power وكلها تنبىء بنزوع "ثورى" كطريق يتجاوز فى جزء كبير منه "ميثاق الحرية" ويؤسس لتحالف دخل فيه فكر شبابى بزعامة ستيف "بيكو" وقوى طبقية مثل العمال، ووطنية داخل إطار الجبهة الديمقراطية المتحدة UDF فضلا عن فكرة المنظمات السياسية الأخرى. وضع ذلك "ثقافة اللاعنف" فى أواخر القرن العشرين، بلورة لكل حركات الكفاح المسلح فى نصف قرن وليس تمهيداً لثقافة السلام بالمفهوم الذى روجته الرأسمالية العالمية ومعها البيرويسترويكا فى تلك الفترة من الثمانينات. ووضع هذا التحدى فى جنوب أفريقيا الرأسمالية الدولية والعنصرية المحلية فى مأزق لابد من تجاوزه بالتراضى لا الصراع، ويبدو أن الحل التفاوضى هو الذى نجح وفرض بعده

قاعدة "الحقيقة والمصالحة" Truth and Reconciliation لتستوعب آثار الأبارتهيد استيعابا متوازنا، عالجه أيضا مشروع "النهضة الأفريقية".

قد يكون "الظرف العالمى" عام ١٩٩٠ قد خلق "توابعه" من الظروف المحلية، خاصة فى جنوب أفريقيا حيث كان التوتر عاليا، كما كانت مطالب ما بعد سويتو عالية بدورها بدرجة كبيرة. وقد كان ذلك يؤهل لخلق صعوبات هائلة أمام "الحل السلمى التفاوضى" إلا أننا لا ننسى حجم "البرجوازية السوداء" في جنوب أفريقيا وعلى أرض سويتو نفسها مجاورة للبرجوازية الكبيرة فى جوهانسبرج، ومن ثم مشاركة بعض مصالحها فى "طلب الاستقرار". ولذا احتاج الأمر إلى حوالى ثمانى سنوات تحت إشراف "نلسون مانديلا"– الكاريزما الكبيرة– لفك الاشتباك بين مصادر التحدى فى مبادئ "ميثاق الحرية" ونتائج "ثورة سويتو" ليقف بينهما مشروع النهضة الأفريقية. فكيف حدث ذلك؟

لم تستطع مرحلة "الحل التفاوضى" من ١٩٨٥-١٩٨٩ أن تجعل "مانديلا" ورفاقه فى سجن " روبن ايلاند" يسلمون باستنكار العنف على نحو ما طلب النظام العنصرى ثمنا لخروج "مانديلا" من السجن. بل كان "استمرار العنف" حتى يتحقق التحول الديمقراطى" هو شعار مانديلا لحظة خروجه، رغم كل المحاولات معه منذ ١٩٨٥ كما شرحها فى "تاريخ مسيرته نحو الحرية". لكن ثلاث سنوات من خروجه ١٩٩٠ مهدت لإعلانه عن الوطنية الجديدة new Patriotism كما وضعت فى الدستور الأول "مواد الغروب" Sunset Clauses كمرحلة وهى مواد انتقالية "لطمأنة البيض" فى حكومة "وحدة وطنية". من هنا انخفض سقف مطالب سويتو، مع تحول ثقافة العنف ضد العنصرية إلى "ثقافة سلام" اجتماعى وسياسى جديد. وقد بشرت بذلك البرامج الاقتصادية الاجتماعية الأولى والممارسات الديمقراطية فى التعامل مع البيض بعد أن أصبح ديكليرك نائبا فى الدولة الجديدة إلى جوار ثابومبيكى تحت مظلة مانديلا، بشرت بإمكانيات أولية لانتقال اجتماعى سلمى كما عبر عنه برنامج إعادة البناء والتنمية RDP عام ١٩٩٤. حيث تراضت معظم القوى حول منهجه فى "العدل الاجتماعى" شاملا التعليم المجانى والإسكان وتوزيع الأرض وتنشيط القطاعين العام والخاص... الخ. إلا أن تحدى الواقع الرأسمالى فى البلاد، وانسحاب تحديات "ميثاق الحرية" وسويتو أمامها، جعل برنامج البناء والتنمية RDP يتحول بسرعة إلى برنامج جديد عام ١٩٩٦– بعد عامين فقط – باسم "النمو والتشغيل وإعادة التوزيع" GEAR كأكبر انفتاح ممكن على برامج "اللبرلة" الاقتصادية فى البلاد.

وبينما راح "مبيكى" يطرح مشروعه عن "النهضة الأفريقية" فى نفس هذه الفترة فقد وضع نفسه فى وضع من يطرح هذه التوجهات الجديدة أمام تاريخ حزب المؤتمر الوطنى وحلفائه الذين أعلنوا أنهم لم يشاركوا تماما فى صياغتها، وخاصة الشريكين الكبيرين فى الحكومة والمجتمع وهما اتحاد العمال (كوساتو) COSATU الحزب الشيوعى بجنوب أفريقيا. وبصرف النظر عن الوثائقية فى الموقف فإن "ثقافة جديدة" بدأت تستقر مع بداية حكم مبيكى الذى مهد لنفسه بين ٩٤/١٩٩٨ وتولى الرئاسة ١٩٩٩.

وتتيح شخصية "مبيكى" وتاريخه القيام بهذا "التحدى" والقبول بشروط العولمة فى ظروف تحديها للمشروع الوطنى أو مشروعات الدولة الوطنية عموما. فهو ابن الحركة الوطنية منذ الخمسينات، مرافق لأوليفر تامبو نائب مانديلا على مدى أربعة عقود من قيادة منظمة الشباب أو "مخونتودى سويزى" التى قادت الخط الراديكالى لحركة المؤتمر الوطنى الأفريقى، وهو عضو الحزب الشيوعى حتى مناصب القيادة. وهو المجتهد فكريا وسط حركة تتسم بالبراجماتية والتعبوية أساسا. وهو من الكادر المثقف والاكاديمى منذ درس العلوم الاجتماعية وخاصة الاقتصاد فى جامعة صاسكس بإنجلترا وأكمل تدريبه العلمى والعسكرى فى الاتحاد السوفيتى. ثم هو أيضا الذى برز فى إدارة العلاقات الخارجية للحزب وتولى قيادتها منذ الثمانينات، ونفذ تعاليم القيادة فى الاتصالات "التفاوضية" السرية ثم العلنية منذ عام ١٩٨٥ مع مجموعات رجال الأعمال والحكم وهو الذى طرح "الحل التفاوضى" وناضل لإقراره أسلوبا فى الحزب حتى قرره فيما سمى بإعلان هرارى عام ١٩٨٧ الصادر عن اجتماع اللجنة التنفيذية للحزب، وأعقب ذلك إقرار منظمة الوحدة الأفريقية للبيان رغم مقاومة بعض قيادات العمال والحزب الشيوعى لآليات البيان، إن لم تكن روحه. وهو الذى كان مع التبكير بوقف العنف المسلح مع بداية التفاوض وتيسير آليته مع النظام العنصرى إزاء رفض حزبى شامل لذلك، كما اقترح التسليم بوقف المقاطعة الدولية للنظام منذ خروج مانديلا من السجن رغم مقاومة الحزب أيضا.

فهل يحسب ذلك فى إطار فهم مبيكى لطبيعة أزمة النظام العنصرى ومؤيديه فى دوائر الرأسمالية العالمية مما سيدفع بنتائج إيجابية حتمية للحل التفاوضى كما تشير كثير من الكتابات عنه؟ أم أن ذلك كان ميلا مبكرا منه لعدم فاعلية العنف المضاد للنظام العنصرى وتخليه عن تفسيراته الطبقية والراديكالية السابقة من أجل مشروع تصالحى جديد فى ظل الظروف العالمية الجديدة؟ ذلك هو السؤال الذى يبذل مبيكى جهدا ليحول إجابته إلى

فكر جديد فى جنوب أفريقيا، وتنشيط الحركة الفكرية هناك حول مشروع النهضة الأفريقية، يلح به فى كتابات ومقابلات ومحاضرات بأكثر مما فعله أى زعيم آخر فى البلاد، بل وفى بلدان أفريقيا الأخرى فى الوقت الراهن.

ولاشك أن المشروع يشكل تحدياً كبيرا فى أكبر دولة رأسمالية فى أفريقيا وأكبر مواقع الثروة والاستثمارات ونفوذ الرأسمالية العالمية وآليات العولمة فى مفاهيم الديمقراطية واللبرلة وإدارة المجتمع. وهو عند البعض تحد للفكر الاجتماعى الوطنى إزاء الأوضاع المتردية فى البلاد، إلا أنه فى رأى أقلية فى الحزب لا يخرج عن مرحلة الانتقال فيما بعد الابارتهيد، تبلوره الصراعات الداخلية فى مرحلة لاحقة.

القسم الثانى: **قراءة فى عالم الأفكار عند مبيكى** :

اهتم "ثابو مبيكى" كثيرا بالتعبير عن نفسه، كتابة ومحاضرة، ويبدى اهتماما بالمصادر والنصوص تأكيدا لحرصه على التعبير الفكرى المعمق عن نفسه، ويطلب دائما التحاور حول أفكاره منذ أصبح نائبا للرئيس عام ١٩٩٤ وذلك من جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو، إلى هونج كونج إلى جامعة ليجون بغانا إلى عقد مؤتمر خاص كبير حول النهضة الأفريقية فى جوهانسبرج فى سبتمبر ١٩٩٨، وإصدار كتابه الجامع لأفكاره فى نفس العام بعنوان "أفريقيا.... لقد حان الوقت" Africa.... The Time has Come ".

وهو يبحث عن الجديد يضيفه لفكرته بين جولة وأخرى، لأنه القائل عن مثل لاتينى قديم: "إن ثمة جديداً دائما يأتى من أفريقيا"، وهو يرى أن القرن الحادى والعشرين قرن أفريقيا، تمثلا لنبوءة قديمة لوليم ديبوا عام ١٩٠٠ أن القرن العشرين هو قرن اللون، إشارة لصراع السود والبيض مع تصور مبيكى بالطبع لانتهاء هذا الصراع بتحقيق النهضة الأفريقية الشاملة. وفيما بين كتابات مبيكى الأولى عن المشروع عام ١٩٩٥ وحتى خطابه أمام مؤتمر العنصرية Racism أغسطس ٢٠٠٠ تترى أفكاره تباعا حول المشروع.

يقول البعض أن طرح فكرة النهضة الأفريقية بديلا لمفهوم القومية الأفريقية أو التحرر الوطنى لها جذورها عند بعض قيادات حزب المؤتمر الوطنى القديمة مثل "كاسيمس" فى كتاباته عن إعادة البعث ١٩٠٦، أو انطون ليمبيدى زعيم شباب الحزب عام ١٩٤٤، بل ويذكرون مثالا آخر لها فى أحاديث نامدى أزيكوى زعيم الوطنية النيجيرية عام ١٩٣٧. والحق أن "مبيكى" يكشف عبر المضمون الفكرى لخطابه عن معرفة بالواقع الأفريقى تحوم به دائما لاقصى الشمال والشرق والغرب من القارة، قدر غوصه فى

التاريخ الوطنى لشعوب الجنوب، ولذا يتوقع الكثيرون أن تمضى سياسة جنوب أفريقيا بالمشروع وبالإمكانيات الكبيرة إلى هذه الأفاق البعيدة، ومن هنا يأتى قلقهم حين يشعرون أنه ليس ذلك المشروع الراديكالى الذى حلمت به أجيال موجة التحرر الوطنى الأولى أو الثانية! بل يقلقون حين يشعرون أيضا أن المطروح في خطاب "مبيكى" يحمل قدرا مماثلا من المسكوت عنه.

فيما يلى سنجمل الحديث عن بعض أفكاره بأمل مزيد من الدراسة لاحقاً.

١- من هو الأفريقى :

يبحث "مبيكى" منذ البداية عن تعريف لصيغة "إجماع وطنى" تيسر وضع أجندة وطنية، وتتجاوز مرحلة الحكم الاستيطانى العنصرى دون الإلحاح فى الإشارة له، مكتفيا بالإشارة إلى فترات القهر والآلام، مستفيدا من روح التسامح والعمومية فى ميثاق الحرية الصادر ١٩٥٥ ليتجاوز المواثيق الأخرى لحزبه. وفى كلمته لافتتاح الجمعية الوطنية لتبنى الدستور الانتقالى- مايو ١٩٩٦- يطلق أهم صيحة فى مشروع النهضة بخطاب بعنوان "أنا أفريقى" يتحدث عن "عناصر الأمة" فى جنوب أفريقيا تارة، وعن الأفريقى- بالمطلق- على أرض القارة تارة أخرى. فهذه العناصر تتنوع "لكن فى شعب واحد". فجنوب أفريقيا لكل من يعيشون عليها سودا وبيضا بل وملونين. وهو- الأفريقى - وابن التراث التاريخى، فهو ابن "الخوى" و"السان" ممن أسماهم البيض بالبوشمان، وهو "ابن المهاجرين الذين تركوا أوروبا إلى بيوت جديدة على أرضنا"، وهو يحمل دم رقيق الملايو، ومن نقلوا من الصين والهند، وهو ابن المحاربين الذين قادهم سيسو خونى، "وابن المعارك التى كسبناها فى إيساندلوانا (أواخر القرن ١٩) واستمرارها فى الخرطوم وكاتيوبيين واشانتى، وبربر الصحراء. وهو يؤكد أنه ابن الأبطال الذين لم يكونوا ليتسامحوا مع القهر، ولكنه يعود ليقول أنه حفيد من يضع الورود على قبور البربر فى سانت هيلانا، وأنه شاهد المعاناة والتسيد وإنكار قول الله أنه خلق كل الناس على صورته، وهو يعلن ألا تمييز بسبب اللون أو الجنس أو النوع أو الأصول التاريخية، وهو- الأفريقى- الذى يشارك فى الفقر والمعاناة على مستوى القارة، ويشارك آلام شعوبها فى ليبريا والصومال والسودان وبوروندى والجزائر......

"وثابو مبيكى" مولع بالتاريخ القديم ينفذ منه إلى رصد معارف بتاريخ القارة قلما عبرت عنها قيادة أفريقية سابقة بمثل هذه الروح. فهو يجول فى حضارات مصر والنوبة وقرطاج وأكسيوم وبنين وماكوندى، ويستشهد بشيخ

انتا ديوب عن الوعى التاريخى المبدع الذى يمكن ان تنطلق منه شعلة الحضارة الجديدة ودعم الهوية الثقافية، ويلفت الانتباه إلى مساهمات مسيحيى إثيوبيا ومسلمى نيجيريا، وأدوار تاريخية لجامعات الإسكندرية وفاس، ويذكر أن مدرسة تمبوكتو ونهضتها كانت فى نفس عصر النهوض الأوربى منذ القرن الخامس عشر، ليتساءل عن أسباب التخلف، ومسئولية المثقف الأفريقى الذى نسى تراثه ويهاجر إلى أوروبا فى عملية نزيف غير مبررة. لكن القراءة الممتعة لهذا "الأفريقى التاريخى" لا تشمل فى أى موقع بارز تاريخ النضال الوطنى الحديث ودروسه، وهذه الجولات فى المواقع الأفريقية لا تشير للمعارك الحديثة من أجل الثورة الوطنية أو لإقرار معالم الثورة الأفريقية. ويشعر المرء دائما عند قراءة مبيكى بصمته الواضحة عن التاريخ الحى للقارة، رغم كثافة معارفه بالتاريخ ونتائجه الحاضرة.

٢- أمة جديدة :

بينما الح مبيكى عند تحديده لهوية "الافريقى" فى جنوب أفريقيا، على التاريخ القديم، وبدا متقفا به وبمواقعه الحضارية على مدى القارة، فإنه عند معالجته لموضوع مكونات »الأمة« التى يرثها فيما بعد الأبارتهيد؛ يحاول تجاوز التاريخ الحديث أو يتناوله تناولا نقديا يريد أن يزيح منه الألغام العنصرية والعرقية واللغوية على وجه الخصوص، وهو يغامر مباشرة؛ باعلان القطع مع التاريخ break لذلك يبدأ حديثه فى مؤتمر النهضة الافريقية (سبتمبر ١٩٩٨) بالقول: أنه يجب ألا توقفنا الفترات المتعاقبة للعبودية والاستعمار والاستعمار الجديد والتهميش المستمر؛ عن النظر فى الايجابيات فى ماضينا، فنا وأدبًا ووعيًا بإمكانية النهضة، ولابد للانتلجنسيا الافريقية أن تعاون فى ذلك؛ لأننا قادرون، ويجب أن نكسب. إن القطع مع التاريخ هو الذى "يعد لحياة أفضل للأمة" وهذا شعاره المفضل.

وهو يعتمد على انجاز عملية نفى ضرورية فى المجتمع قبل عملية البناء، يبدأ عنده بأن انسحاب "قوة الأبارتهيد" تعنى أنها لم تعد قائمة، ولا يجب تعميق الشعور بها، كما لا معنى لاعتقاد أن "البانتو" ليسو أهلا للحكم. موجهاً الحديث هنا للجانبين أن "يتناسوا" جزءًا من الماضى باكثر من الميل لاستمرار معالجة مشاكله، لأننا نريد أن نبنى مجتمعا مستقرا – غير عنصرى – غير جنسى".

وفى مؤتمر حديث عن العنصرية Racism فى أغسطس،٢٠٠٠ يقرر أن يعقد المؤتمر لمناقشة "وقف المناقشات" عن العنصرية كقضية اجتماعية، فهو

لايريد استمرار الحديث حول أن الشعب الاسود كان موضع التمييز؛ لتستمر الدعوى ضد البيض، بكل الأبعاد الايديولوجية والاجتماعية والاقتصادية للعنصرية المعكوسة، ولا يريد للنقاش المستمر أن يؤثر على ما تحقق من مصالحة وطنية وتحقيق دولة ألوان الطيف (رينبو) وهو يعلن أنه لا يوجد مجتمع فى العالم غير عنصرى تماما. واعتبر "مبيكى" أنه انتهى من تحقيق معجزة الانتقال من الأبارتهيد إلى مجتمع غير عنصرى، ثم راح يناقش الفرق بين المسئولية التاريخية والجماعية والمسئولية الفردية بل ووجود من ظلموا من البيض بممارسة التفرقة العنصرية على غير رضاهم او استمعوا لمن قالوا أنها لتأمين الحياة ضد عدوانية السود، هنا يستعيد مبيكى قولة مانديلا فى مذكراته الاخيرة "إن تحرير الظالم والمظلوم هى رسالتى ... وإننا لم نتحرر بعد ولكن نملك حرية أن نتحرر .. ومن حقنا الا نظلم".

فى نص هام له عن "بناء الأمة" أمام مؤتمر "الشباب السود والبيض"- يونيو ٢٠٠٠ يحذر "مبيكى" من استمرار اختفاء الشعور بالأمة nationhoodإلا فى بطاقة الهوية واستمرار السيكلوجية الاجتماعية للجماعات المختلفة فى المجتمع- الجنسية والاثنية- وكل ذلك إنما يرجع لعدم الاحساس بالأمان، ونحن نثق إن الدستور الديمقراطى منذ ١٩٩٤ يحقق هذا الامان والرغبة فى حياة المساواة والديمقراطية، وإزالة كل ماهو سلبى فى طريق بناء "تاريخ مشترك" و"وطن جديد".

وحذر مبيكى هنا من تطور فوارق طبقية جديدة بين أغنياء السود وفقرائهم مثلما كان الحال بين مجمل السود والبيض فى عصر الابارتهيد. مؤكدا أن بناء الأمة الجديدة لا يمكن قيامه على مفهوم "أمتين" فى نفس الوقت؛ منتجة استمرار أوضاع التمييز أو الاوضاع الطبقية الجديدة بين السود. ومعتبراً أن مؤتمر بناء الأمة ومؤتمر العنصرية فى وقت متقارب عام ٢٠٠٠ هو اشارة عن رغبة الأمة فى التجاوز لما بعد الابارتهيد وأن مفهوم "أمتين" كان مفهوما للنظام العنصرى ولا يصلح الآن. إنه يلح هنا دائما على تقديم السياسى على الاجتماعى ووضع مفهوم "النهضة الوطنية" قبل الاجتماعية وفق مفهوم خاص هنا لما هو وطنى "بشأن تكوين الأمة"، ويقول إن بلادنا فى طريقها إلى ثورة تمر بتجربة النهضة الوطنية ذات مسئولية مزدوجة : استكمال الثورة السياسية والدستورية فى المجتمع والبرلمان معا، ثم مضاعفة وحماية واستمرار النهضة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ملمحًا إلى دور الثقافة والتعليم والمثقفين ضد ميراث الأبارتهيد - قبل أن يلح على مسألة "الاجراءات الاجتماعية الاقتصادية الضرورية" (نهضة جنوب افريقيا - خطاب جامعة ترانسكى مايو ١٩٩٥).

٣- حاملو المشروع وسياساته الداخلية :

كان لحركة "المؤتمر الوطنى الافريقى دائماً" طريقة مميزة فى تكوين التحالفات، وفرت له دعم الكثيرين من "عناصر الأمة" جعلته يعلن شعارات مثل "السلطة للشعب" أو يقدم تحليله الطبقى بينما يقترب من العناصر التقليدية فى البانتوستانات، أو الكنيسة الافريقية وقياداتها من "لوتولى" إلى "توتو". وبهذا التصور المثالى للأمة، وضع أفكاره عن تأميم الثروات الكبرى بل وتحقيق الاشتراكية، وذلك عندما تبلور حلفه الرئيسى خاصة فى الثمانينات مع مؤتمر نقابات العمال (كوساتو) والجبهة الديمقراطية المتحدة UDF (تجمعات مدنية وأهلية) بالاضافة لقواعد الحزب الشيوعى بين البيض وقيادته المتنوعة. وكان وجود هذا الحلف منذ تبلور مما دفع شباب سويتو للساحة ١٩٧٦ واعلان حركة الوعى الاسود، حتى اجتمعت آلاف المنظمات الأهلية فى كيب تاون ١٩٨٣ لتكوين الجبهة، ثم اضرابات عمال المناجم الشهيرة التى نزل فيها أربعة ملايين عام ١٩٩٢ لتأييد المفاوض الوطنى مع النظام العنصرى من أجل دستور ديمقراطى حتى وهو انتقالى ... كانت تلك هى الصورة التى ورثها "ثابومبيكى". لكن الظروف تغيرت، ما بين ١٩٩٣ - ١٩٩٨ إذ يبدو أن "الحل التفاوضى" الذى تمت على أساسه عملية الانتقال لم يكن عملية محلية تماما مع حكم الابارتهيد ومظالمه، حيث كانت الاطراف الاخرى هى من بدا التفاوض فى لوساكا منذ ١٩٨٥ بين رجال الأعمال الأوربيين، وشركات التعدين الكبرى، كما كانت هناك البرجوازية السوداء حتى من سكان سويتو، وكانت هناك قوى قبلية وعرقية محلية صاحبة مصالح حتى فى معازلها بالبانتوستان .... كما كان هناك جوع للأرض يجب إسكاته الآن بأساليب أخرى. فإذا وضعنا هاتين المجموعتين من "الفاعلين" actors فإنه يمكن فى المجتمع يمكننا قياس عمق الاختيار فى مرحلة الانتقال أو مرحلة الاستقرار. واعتقد أن تسمية مواد الطمأنينة فى الدستور الانتقالى ١٩٩٤ "بمواد الغروب" لابد أن يعقبها التساؤل عن أى غروب نتحدث؟ غروب الشكل السياسى للاربتهيد إلى شكل سياسى وطنى عام كما رأينا أم غروب الاوضاع الاجتماعية العميقة الجذور التى عالجتها وثائق استراتيجيات حزب المؤتمر وغيره ووثائق "كوساتا" والحزب الشيوعى خاصة وهم الحلفاء الرئيسيون داخل الحكم وليس من خارجه. من هنا جرى الصراع كما أشرنا حول وثيقتين هامتين؛ الأولى عن التنمية والبناء وثيقة النمو والتشغيل وبعد عامين كانت الثانية التى تنسف الأولى فى رأى البعض وأصبحت اختيارًا أساسيًا أقره "مبيكى" وثارت ضجة وقتها حول عدم استشارته للحلفاء فى هذا التطور.

ولأننا لا نقدم هنا دراسة عن الاقتصاد السياسى لجنوب أفريقيا، فسوف نترك ذلك الجدل الذى نشأ بتولى "مبيكى" الرئاسة عام ١٩٩٩ بل ومنذ بداية المعركة الانتخابية قبلها عام ١٩٩٨ وعبرت عنه المظاهرات، وتحركات العاطلين حتى الموقف من مسألة الأرض فى زيمبابوى. ومالفت نظرى فى كتابة "مبيكى" فى هذا الصدد هو عبوره الدائم فى خطابه السياسى إلى العام وقطعه مع أى ماض فى مقالات هامة حتى عن "الرؤية الاستراتيجية الوطنية"،١٩٩٥ وعن "الرؤية المشتركة" وعن التحول الاقتصادى .. الخ.

ذلك أن "مبيكى" يؤسس مشروعه بشكل واضح على "الدستورية" كنص راسخ توصلت إليه -فى رأيه- كل" عناصر الأمة مجتمعه" فى "وفاق سلمى طيب". ويرى" أن التنوع القومى ومصادر الصراع تعالج دستوريا ... ومن خلال لجان التنمية الثقافية واللغات والحقوق الدينية" وهو يهتم بحركة حقوق الانسان، وبالانتهاء من أعمال لجان "الحقيقة والمصالحة" التى يتضمنها الدستور نفسه ضمانا للأمان والاطمئنان.

وعند مبيكى – فى نقلته الجديدة مختلفا عن الوثائق القديمة – أن المثلث الذهبى فى البلاد يضم مجال الاعمال business – العمل – الحكم الجيد governance، وهى نفسها عناصر التحول الاجتماعى والثورة الاجتماعية بعد عبور الثورة السياسية والدستورية.

وبعد أن يتبلور الاختيار بهذا الشكل يعود للعموميات فى خطابه إلى الأمة بالاذاعة فى اغسطس ١٩٩٨ ليشير إلى أنه "لابد أن يكون هناك : السياسيون ورجال الأعمال والشباب والنساء والنقابيون، والقادة الدينيون والمهنيون، من الكاب للقاهرة ومن مدغشقر لكاب فيرل، ممن يثيرهم الوضع فى افريقيا ويريدون اللحاق بحملة التجديد الجماهيرية". ويمكن أن يقرأ من يريد ترتيب هذه الفئات وهدف التجديد من أجل النهضة الافريقية التى هى جزء من التحديات التاريخية الكبرى فى عصرنا.

ولابد من الاعتراف أن مبيكى يعطى المثقفين والمرأة والشباب جل اهتمامه كحملة لعملية النهضة. وهو ما لم يكن موضع اهتمام واضح فى حزب المؤتمر من قبل. لكن ثمة اهتمام آخر بدا مبيكى تكرار الحديث فيه وهو رفضه للعسكريين من "جلابى الثروات" إلى حد تدخله بالقوة فى ليسوتو ضد الانقلاب العسكرى هناك (١٩٩٨) ومن ثم مشاركته بقوة فى منظمة الوحدة الافريقية ضد أى اعتراف بالحكومات العسكرية. ولا يعكس مبيكى رغبة فى "الانفراد السياسى" – حتى الآن على الأقل – لأنه يتحدث بقوة عن رفض حكم الحزب الواحد، بل وأشار فى احد حواراته – نتيجة إحساسه بما

يجرى فى حزبه - أنه يحتمل أن يتشكل "المؤتمر" بعد ذلك من عدة أحزاب ولا يبقى ذلك الحزب الكبير (يقصد بتياراته المتصارعة على هذا النحو)، لأن الديمقراطية- فى النهاية - ليست ذات نمط واحد.

قلنا إن مشروع النهضة وهو يبحث عن حملته من مثقفين وعلماء وشباب ... الخ. فإنه لا يقصد أن يكون هؤلاء هم حقائق المشروع المادية، لأن هؤلاء عند "مبيكى" فى الغالب هم "رجال الاقتصاد" وما اسماه "بالبزنيس". وهو يهتم بعملية الاستثمار إلى حد كبير وبالحديث عن "السوق" كإله جديد وفضاء يستحق أن يديره رجال مسئولون لأن الشريحة العليا فى المجتمع لا يمكن أن تعيش كالطفيليات على سطحه.

وهو يلجأ للشعارات الحديثة التى باتت تروجها المؤتمرات الدولية كثيرا حول الفقر وبؤس الطفولة وتدهور المواد الغذائية، ولكنه - فى طوكيو مثلا ١٩٩٨ -يرفض المساعدات كاحسان متحدثا عن الاستثمارات النافعة، وينطلق دائما إلى الحديث عن بناء اقتصاد جديد تنشط فيه الاستثمارات المحلية والاجنبية (يهاجم بالمناسبة تراخى البرجوازية السوداء) ويتحدث عن تشجيع دائم للقطاع الخاص والحد من مشاركة الدولة فى ملكية الاقتصاد مثيرا من لا يزالون يذكرون ميثاق الحرية!

ويرصد بعض الباحثين تشجيعه الكبير لمشروع "الرأسمالية السوداء" لمعالجة مشاكل التنمية والفقر فى المناطق الافريقية التى لا يقبل عليها رأس المال "الابيض" إن جاز التعبير إذ قفز عدد الشركات السوداء من ١١ شركة عام ١٩٩٥برأسمال ٤,٦ مليار راند إلى ٢٨ شركة كبرى برأسمال ٦٦,٧ مليار عام،١٩٩٨ وارقام مماثلة عن قفزة فى الخدمة العامة من ٢% عام ١٩٩٤ إلى ٣٠% عام ١٩٩٦.

لكن نهضة "رجال الاعمال السود" تلك يقابلها انتكاس دائم فى حركة التشغيل بحيث أصبح حوالى ربع مليون عامل فى دائرة البطالة بين ١٩٩٨/٩٤ بينما برنامج النمو والتشغيل يتحدث عن تشغيل ربع مليون آخرين، وقد استطاع رجال مبيكى أن يقدموا رجال الاعمال السود فى مؤتمر حزب المؤتمر نفسه عام ١٩٩٧ باعتبار "وضعهم الاجتماعى" بل قدم إحد قادة الشباب وثيقة يتحدث فيها عن أن ميثاق الحرية كان يشجع الرأسمالية دائما ويجب على الحكم تشجيع قطاع الأعمال الآن. وبدأ مبيكى فى نقد "كوساتو" العمالى والحزب الشيوعى فى برنامجه الجديد، وهاجم أحد وزرائه "اليسار المتطرف" مشيرا لهذه الاتجاهات.

٤- على المستوى الاقليم والقارى :

يتذكر "مبيكى" مقولة نكروما "أنه لا استقلال لغانا دون استقلال كل افريقيا" ولكنه لا يذكرها كذلك، حيث المقولة الآن عن النمو المشترك والنهضة الافريقية ... وهو يتحدث دائما عن دور جنوب افريقيا على المستوى الاقليمى فى إطار منظمة "سادك" لدول الجنوب الافريقى، ويتحدث عن المشروعات المشتركة، وعن الاستثمارات ومشروعات البنية التحتية فى المنطقة. والنهضة الافريقية عنده هى امتداد مظاهر التنمية وبناء البنية التحتية على مستوى القارة كلها، وهو يلح على بناء الاقتصاد الحديث، وإطلاق مبادرات القطاع الخاص والتخفيف من ضبط الدولة للاقتصاد.

وهنا يشير لمشروعات جنوب افريقيا التى تمتد من دول "سادك" إلى مستوى القارة فى غانا واوغندا والسنغال ومالى وموزمبيق، وتمتد من التعدين إلى الاتصالات والسياحة. بمعنى أن نظرية الوحدة الافريقية هنا ليست تلك النظرية السياسية أو ايديولوجيا الوحدة ولكنها ذات اعتبار عملى حول التنمية المشتركة والاستثمار.

ويتحدث "مبيكى" عن مشروعات شركات جنوب أفريقيا واستثماراتها دون حساسية من ملكيتها للبرجوازية البيضاء أو السوداء، ورغم الهجوم الذى يلاقيه من داخل حزب المؤتمر واتحاد العمال والشيوعيين لافتقاده هذه "الحساسية" فإنه يلمح أحيانًا إلى التقدم السريع أيضًا للمساهمة "الافريقية" – السوداء – فى رأس المال.

يرى "مبيكى" أن التحولات الديمقراطية التى تتوالى سريعًا على مستوى القارة تحقق الاستقرار والأمان لهذا النمو فى إطار النهضة الافريقية، ويصر فى معظم كتاباته وأحاديثه على أهمية هذا التحول، وحسن إدارته بدلا من اتهام الآخرين بفرض سياساتهم (إشارة للاستنكار العام لسياسات التكيف الهيكلى السائدة) فهو يرى أن التحرر الافريقى من الاستعمار والاستعمار الجديد وقهر الشروط الاجنبية يعتمد فى الاساس على الوعى الافريقى نفسه بالكرامة وحقوق الإنسان، والتعاون بين بلدان الجنوب وخاصة مع آسيا. وهو يضغط فى اتجاه تعاون جنوب أفريقيا مع اليابان و"النمور" الآسيوية ولفت نظره بالطبع حديث "مهاتير محمد" عن النهضة الآسيوية التى تقترب مع مشروعه.

وينتقل "مبيكى" من هذه الضرورة إلى استمرار استنكاره لأشكال العنف والصراعات الدائرة فى أفريقيا، ويلح على أنه لابد من "التدخل" لوقف العنف وحل الصراعات سلميا وخلق أدوات حفظ السلام الاقليمى. وهو يقول "إن الإنسانية فى حاجة إلى مراجعة الأفكار التى ثبتت طويلاً عند السيادة وعدم

التدخل فى الشئون الداخلية للدول" كما يقول : "يجب أن نتوقف عن اعتبار الديمقراطية وحقوق الإنسان مجرد مفاهيم غربية" ولعلها كانت إشارات مبكرة من مبيكى لتدخل جنوب افريقيا بالقوة فى ليسوتو لتصفية الانقلاب العسكرى فى أغسطس،١٩٩٨ كما وقفت جنوب أفريقيا إلى جانب عملية تصفية "موبوتو" بالقوة بالتعاون لفترة مع كابيلا، وهو أمر يخيف المجاورين لجنوب افريقيا الآن مثل زيمبابوى وناميبيا وأنجولا. ويلمح البعض إلى صراعات إقليمية مستقبلية من جراء أفكار "مبيكى" حول التدخل. ويشير البعض إلى أنها نفس أفكار البيض "الافريكانر" من قبل حول نفوذهـم فى الاقـليم الجنوبى من أفريقيا. لكن الأخطر فى نتائج هذا التفكير هو التفاؤه بنظريات التدخل والسوق "العالمية" وإلى ترشيح وجوه "الجيل الجديد" من القيادات الافريقية لعمليات التدخل التى يحتاجونها.

٥- على المستوى العالمى :

يسعى مبيكى لتعميق صلاته ببلدان الجنوب، وقد دفع بها سريعًا إلى شرقى آسيا بل وإلى الخليج العربى، وتعتبر صياغته الوحدوية للمشاكل الافريقية بما فيها العربية دائما، من الجزائر والصومال والسودان والمغرب حتى سيراليون وليبيريا والكونغو، نموذجًا لتطلعاته على المستوى الافريقى والدولى. ويتمثل ذلك فى صياغته عن العولمة التى تجعلنا نعيش بالضرورة فى "قرية عالمية" والتى يجب أن نعمل على تحويلها إلى "جوار عالمى" يقوم على التعاون (اليابان) والاعتماد المتبادل (ماليزيا) ولا نعتمد على إحسانات المساعدة الفنية.

"إننا جزء من الاقتصاد العالمى، ومن عملية العولمة، وقد أصبح السوق هو الإله الجديد، لكن السوق يعنى: "أناس يتخذون قرارات، ويفهمون آلية العملية الجارية، ويخططون للتدخل فيها وهو ما يجب أن نفعله".

والنهضة الافريقية سوف تفعل ذلك بالنضال، لأن التحرر لا يأتى وحده ... إن ثمة جديدا دائما يأتى من أفريقيا ... والقرن القادم هو قرن أفريقيا.

خلاصة:

يتبادر إلى الذهن دائما عندما نناقش مشروعا مثل "النهضة الافريقية" الصادر من جنوب أفريقيا "لثابو مبيكى" أن نسأل عما إذا كان ذلك نوعا من مشروعات "الدولة الوطنية" فى أفريقيا والعالم الثالث. وسرعان ما يرد فى الذهن استعدادا للرد أن حجم المصالح الرأسمالية الامبريالية الكبرى التى ورثها نظام الحكم فى هذه

البلاد بعد "المصالحة" و"التحول الديمقراطى"، وحجم التراجعات فى البرنامج الاجتماعى الذى كان مطروحًا، وحجم ما يطرحه "ثابو مبيكى" من أفكار لا توحى بالإجابة بنعم لسؤال "الدولة الوطنية"، تاركة إيانا فى طريق البحث عن أى نمط هو إذن؟ ومن هنا يتساءل البعض عما إذا كان السبب هو أننا مازلنا "أسرى" أفكار انعزالية عن الدولة الوطنية؟ أفكار "التنمية المستقلة" و"الاعتماد على الذات" و"التحولات الاجتماعية الجذرية"... الخ أم أفكار الوحدة الافريقية أو العربية أو "معسكر التقدمية" ناهيك عن "الاشتراكية"؟ لكن رغم الإجابات الجاهزة والوفيرة سرعان ما تصدمنا مثل هذه الأسئلة المتشككة بحجة أن العالم يتغير تغيرا جذريا بدوره وأن "ذلك" الذى تطمح إليه الدول الوطنية لم يعد ممكنا، وأنه يكفى شخصية مثل "مبيكى" مسعاه لوضع صياغة تتحرك فيها بلاده فيما يشبه "المشروع الوطنى" أو "المحلى" على الأقل فى وقت تندر فيه المشروعات المماثلة.

وبلاد بحجم جنوب افريقيا، ثروات وامكانيات، وحركة ديمقراطية ذات تاريخ طويل تستحق أن يصدر عنها مشروع كبير، بلاد "مانديلا" و"تامبو" و"سيسولو" و"جوفان مبيكى" و"ستيف بيكو و"نزو" وكريس هانى، وجوسلوفو، وسيريل رامافوزا... كفيلة بأن يصدر عنها بالفعل مشروع وطنى كبير يتحدى هذه الانهيارات الجارية فى بلدان المشروع الوطنى التاريخى. وليس صحيحا أن المشروعات الوطنية كانت معزولة أو انعزالية، فليست – ولم تكن – كذلك تجربة الصين أو مصر أو الهند أو يوغوسلافيا بتوجهاتها المختلفة، وعلى الأقل تجاه الرأسمالية العالمية ذات التوجه الامبريالى، المهيمن، والمدمر للامكانيات الوطنية فى الاستقلال.

لذلك تظل الانظار معلقة بجنوب أفريقيا، وبمدى الحذر فيها من أن تكون قاعدة انطلاق لتلك الرأسماليات العالمية المدمرة التى تستوعب المجتمعات والمحاولات باسم آلية السوق، وفضاءات العولمة، والحضور الدولى، والمصالح والهيمنة الإقليمية التى تتاح لهذا المشروع الوطنى أو ذاك لإغرائه فى الاندماج وليس الاستقلال الوطنى. واقتصاديات جنوب أفريقيا الموروثة عن تحالف الابارتهيد مع الرأسمالية الامبريالية تهيئها لاستمرارية فى هذا الإطار، وتحجب التصدى له بحجة التخويف من "العنصرية المعكوسة "، وتجعل الاندماج فى السوق العالمى حضورًا عالميًا وانفتاحًا يعوض فترات المقاطعة والنمو الرأسمالى "الغربى" لا الافريقى. بل أن "مشروع النهضة" نفسه يمكن أن يتحول إلى مشروع لإدماج فئات كمبرادورية فى السوق العالمى، وليس مشروعا لإخراج من همشوا لمئات السنين، من "الخوى" و"السان" وأبناء سويتو، إلى نور الحياة الأفضل التى يبشر بها –نظريًا– "ثابومبيكى".

(٢)

حوارات بريتوريا: بعد عشر سنوات من سقوط العنصرية :

كانت الرحلة من القاهرة لجوهانسبرج والتى تستغرق حوالى عشر ساعات، بدت لى وأنا أقطعها لحضور لقاء ثقافى شبه احتفالى بمرور عشر سنوات على سقوط النظام العنصرى فى جنوب أفريقيا، وكأنها رحلة إلى "رأس الرجاء الصالح" ذلك الاسم الذى أطلقه بحارة ومستوطنون فى العصر الاستعمارى بينما اعتبرها صديق من الحضور أنها تبدو كذلك "الآن فقط"!

الحشد الذى اجتمع فى بريتوريا- العاصمة الدبلوماسية - جاء من كل أنحاء القارة وخارجها حاملاً سؤالاً أساسياً عما تم خلال عشر سنوات من سقوط النظام العنصرى- نظام الأبارتهيد فى جنوب أفريقيا؟ كانت حالات عدم رضى كثيرة بين المثقفين، ولكنى كنت أبحث طول الوقت عن ترجمة إنجليزية لكلمة "عقبالنا"! وكان الموقف فى فلسطين والعراق بهذا الاشتعال المثير للإحباط وللأمل فى الشعوب فى نفس الوقت مما يجعل التأمل ثقيلاً... والحوار مشحوناً بالقسوة. وكان مصدر التساؤل أن حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى الحاكم مقبل على الانتخابات العامة الثالثة خلال إبريل من عام ٢٠٠٤، فهل سيتقدم إلى جمهوره مرة أخرى كحركة تحرير وطنية خارجة تواً من النظام العنصرى وتقسيماته الاجتماعية والاقتصادية؟ أم أنه يطمع فى دعم شعبى كبير هذه المرة لينطلق ببرنامج حقيقى لديمقراطية اجتماعية ومركز سياسى متميز فى أفريقيا وبين شعوب العالم الثالث على نحو ما يعد الرئيس ثابو مبيكى؟ وهنا تساءل البعض، هل ما زلنا فى دائرة التحرير السياسى أم الاجتماعى الاقتصادى؟ لكن السؤال الأصعب كان حول ذلك "التقدم الاقتصادى" الكبير بعد "التحرير السياسى نفسه" دون تحقيق النتائج الاجتماعية المرجوة لملايين المحرومين من الأرض، والعمل، والخدمات الصحية والتعليمية. وما زالت الإحصاءات فى هذه القطاعات مثيرة للقلق بحق فى الواقع الجنوب أفريقى، وتنعكس فى نسبة عالية للجريمة والعنف الذى ترجعه الحكومة "للظروف التاريخية" بينما يرجعه الكثيرون للتصور السياسى الاقتصادى فى مجمله "بعد التحرير" وليس إلى مجرد "سوسيولوجيا الجريمة". أشار البعض إلى أن جماهير جنوب أفريقيا أعطت لحزب المؤتمر فى انتخابات ١٩٩٤ البرلمانية ٢٠٨ مقعداً، وفى انتخابات ١٩٩٩ حوالى ٢٣٢ مقعداً فى برلمان من ٤٠٠ مقعد وذلك حينما كان "الماديبا" أو الزعيم مانديلا رئيساً أو مسانداً بكل حيويته للرئيس التالى "ثابومبيكى"، فهل يستمر

هذا الاضطراد فى التصويت لصالح "حكومات التغيير" فى انتخابات أبريل ٢٠٠٤؟ وأى تغيير متوقع الآن، وصورة الواقع الاجتماعى والاقتصادى مثيرة بهذا الشكل؟ قال خبراء الحكم، إن التركة كانت ثقيلة بدرجة مفزعة، عاشتها كل أفريقيا التى تصدت للنظام العنصرى، ثم أدارها "النظام العالمى" الذى طمع دائماً فى جنوب أفريقيا "مستقرة"، وخلصته الحركة الوطنية بقيادة حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى من هذا المأزق "باتفاق" أو "بقوة" التحرير.

فهل "يمنح "النظام العالمى" فرصة لنظام الحركة الوطنية، ليمتع جماهيره ببعض ما كافحت من أجله؟ أم تراه يريد التهام الكعكة بسرعة وهو أمام بلد (من ٤٤ مليون نسمة) تزيد تجارتها الخارجية عن أكثر من ستين مليار دولار (أكثر من ضعف بلد مثل مصر ذات السبعين مليون نسمة)! لم يعجب الكثيرون بمحاولة مفكر أفريقى كبير مثل على مزروعى أن يصيغ التطور المتصور لجنوب أفريقيا فى أربعة قوالب مما ربطها بحرف (V) فى الإنجليزية. فقال أنها تنتقل بالضرورة من قالب "الضحية"، إلى "النصر" ويبقى الاختيار بين نمط الطليعية فى "دور البطولة" ونمط الدناءة "دور النجم الشرير"!. وتصور أن جنوب أفريقيا قد عبرت المرحلتين الأولين وأنها تبنى فى دور الطليعة الأفريقية بحكم دورها فى الجنوب الأفريقى وعلى مستوى القارة والاتحاد الأفريقى، ويبقى أن نأمل أن تكون "نجم أفريقيا": اللامع فى وقت قريب، ولكن ليس النجم الدنئ أو الغادر! وتقدم مثقفون آخرون بدعم لهذه الآمال بقراءة معتدلة لما تم إنجازه فى جنوب أفريقيا فى ظروف "النظام العالمى" المهاجم بوحشية لمختلف مناطق العالم بما فيها الجنوب والوسط الأفريقى المشحون بالثروة المعدنية والاستثمارية. ولم تكن النظرة النقدية بعيدة طول الوقت عن أجواء المؤتمر الذى دعا له معهد الدراسات الأفريقية الذى يحظى بدعم حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى بالطبع. ومع ذلك فقد رصد المثقفون على التجربة بعض مكاسبها الرئيسية ذات الدلالة. قالوا أن حزب المؤتمر لا يحكم بمنطق الحزب الواحد رغم قرب أعضائه من ثلثى عدد أعضاء برلمانات ١٩٩٤و ١٩٩٩ (ويطمع فى تجاوز الثلثين هذه المرة مما جعل البعض يحذرون من ميل "الحزب للانفراد بالسلطة حين تتوفر قدرته على تعديل الدستور!).

ورد البعض على هذه المحاولات نفسها بأن حزب المؤتمر هو تحالف للحزب التاريخى مع اتحاد العمال الأفريقى (كوزاتو) والحزب الشيوعى، كما شاركت فى الحكومة لفترات مختلفة أحزاب التحالف الأبيض والزولو الأسود، وأنه وفر للمرأة المعروفة بنضالها الوطنى الجذرى فى جنوب

أفريقيا ١١٩ مقعداً من بين ٤٠٠ مقعد فى برلمان ١٩٩٩ وفق مبدأ عام لحزب المؤتمر أن يوفر نصف المقاعد تدريجياً للمرأة. وتلعب رابطة الشباب من على يسار الحزب دوراً كبيراً فى الضغوط على الحكم، ويضمن "مجلس المحافظات" تمثيلاً ديمقراطياً للأقاليم التى كانت تسمى "البانتوستانات" فى العهد العنصرى، بل ويحظى البيض والملونون والهنود بالتمثيل المناسب فى برلمانات الأقاليم بل وبالأغلبية فى بعض المحافظات (الكيب تاون للملونين مثالاً) ولذا تسمى الدولة بحق دولة قوس قزح (Rainbow State)، وأن المجتمع المدنى يشكل عنصرًا رئيسياً فى الحكم تمثله روابط الأحزاب نفسها النسائية والشبابية فضلاً عن التنظيمات الجماهيرية المستقلة التى دفعت بالجماهير أمام الحكم فى قضايا مؤتمر ديربان ضد العنصرية سبتمبر ٢٠٠١، وكان جنوب أفريقيا أعلى الأصوات الأفريقية ضد الحرب فى العراق وضد القهر الصهيونى فى فلسطين، ومن أجل حركة الوحدة الأفريقية. وفى هذا الإطار يتطور نفوذ الرئيس "ثابو مبيكى" بعيداً عن ظلال "مانديلا" ويطرح لنفسه بقوة شعار "النهضة الأفريقية" كشعار خاص وجامع لرؤيته المستقبلية، وليبعد بها عن شعارات الحزب القديمة عن الاشتراكية، وسلطة الشعب، وملكية الأرض والثروة القومية!

وكان ممثلو الفكر الحاكم يستطيعون بالطبع إضافة الكثير عن دور جنوب أفريقيا البارز فى حل المنازعات الأفريقية فى الكونغو ورواندا وأنجولا، وعن تحالفها مع نجوم أفريقيا الآخرين وخاصة نيجيريا، وعن دورها الخاص فى بناء البنية التحتية والفوقية، لتجمع إقليمى بارز فى جنوب القارة باسم (سادك)، وعن امتداداتها التجارية فى الخليج العربى ومع الصين وبلدان شرقى آسيا، بل وتحالفها مع البرازيل والهند لقيادة الحوار الاستقلالى فى منظمة التجارة العالمية وإسماع صوت العالم الثالث قوياً فى دائرة حوار "كانكون" (التجارية العالمية التى شلت نسبياً توجه الدول الكبرى الرأسمالية للتحكم فى قوانين المنظمة العالمية.

لكن المحاورين فى بريتوريا لم يكونوا لقمة سهلة طول الوقت رغم تقديرهم العالى لإنجازات "آخر معاقل الاستعمار والاستعمار العنصرى فى أفريقيا". ويمكننى القول أن تقاليد العمل الديمقراطى لحزب المؤتمر الوطنى الأفريقى بدت لهؤلاء أنها الأمل الباقى لهذه القارة فى مواجهة الموقف الصعب الذى تعيشه شعوب العالم الثالث. لكن هذا الجو نفسه هو الذى جعل الجميع يصاعد انتقاده دون أية حساسية تنكر لمزيد من الأمل فى تجربة جنوب أفريقيا الديمقراطية. ولذلك فقد تصورت للحظة عندما دخل الرئيس

"مبيكى" قاعة المؤتمر فى هدوء ليجلس بين الحاضرين قبل الجلسة الختامية- أنه قد جاء للرد على بعض الملاحظات التى أقلقته من جانب المؤتمرين، لكنه لم يشأ إلا الاستمرار كمستمع حتى انتهى المؤتمر وتبادل مع الحاضرين التحيات التقليدية وهو يعرف معظمنا منذ كان مسئول العلاقات الخارجية لحزب المؤتمر الوطنى الأفريقى، كما كان دارساً للاقتصاد السياسى، وابنا لأحد المناضلين الكبار من زملاء "مانديلا" بل وتلميذاً "لأوليفر تامبو" نفسه زعيم المؤتمر فترة غياب مانديلا. بهذه الصفات يقود "مبيكى" رحلة جنوب أفريقيا فى ظرفها الراهن ولذا توقع منه معظم الحاضرين الكثير ملتزمين ببرامج حزب المؤتمر السابقة، وتكوينه وتحالفاته الديمقراطية الواسعة، وأصالة وجوده بين التنظيمات الشعبية المتطلعة لحقها فى حياة أفضل. لكن هناك الكثير الذى يعوق هذه الآمال ما لم ينجز مشروع اجتماعى مسئول.

لم تكن المعلومات عن مرض الإيدز الذى تتآكل أمامه حقائق الوجود الفيزيقى لشعب جنوب أفريقيا نفسه مطمئنة (٤,٥ مليون مريض)؛ رغم إنفاق ٣,٥ مليار دولار فى عملية المواجهة الشرسة، ورغم معركة مبيكى مع شركات الدواء الرأسمالية الكبرى التى تحتكر صحة هذا الشعب فى اللحظة الحرجة. ولم تكن إحصاءات إعادة توزيع الأرض التى نهبها البيض لقرون مرضية أيضاً (٣% فقط حتى الآن) مما يجعل حالة زيمبابوى مثيرة لجماهير جنوب أفريقيا، بل وتربك حكومة جنوب أفريقيا نفسها لخطورة رفع شعار إعادة توزيع ملكية الأرض الوطنية فى وجه "مبيكى" على نحو ما يفعل شعب زيمبابوى. ولم يكن معدل البطالة الذى بلغ ٣٠% فى الإحصاءات الرسمية مبشراً بسياسة اجتماعية مرضية لجماهير تنتظر فرصة العمل منذ قرون، بينما الاستثمار مستمراً فى يد البيض وحدهم وفى صناعات كالسيارات والتعدين والكيماويات لا تحقق حجم عمالة حقيقية أو منقذة.

لم يكن كل ذلك ليرضى أصدقاء "حركة تحرير جنوب أفريقيا" ولا جماهيرها بالقدر الذى يضمن الغلبة الكاسحة التى يتوقعها حزب المؤتمر فى انتخابات الأسبوع الثالث من إبريل ٢٠٠٤. فقد تتجه العيون المتألمة إلى البعد السلبى لاستمرار النفوذ الاقتصادى للرأسمالية البيضاء فى جنوب أفريقيا، بعد أن اتخذت قرارها بالاستمرار -لا الهجرة- بعد التحرير طمعًا في الآفاق الاقتصادية المفتوحة لجنوب أفريقيا بعد تحريرها من المقاطعة والسمعة السيئة، وبعد أن أقنعوا "مبيكى" على ما يبدو أنهم سيدربون "الطبقة الجديدة"، أو "البرجوازية" السوداء -"كما يسميها مبيكى نفسه برضى ملحوظ- لضمان استمرار النمو فى جنوب أفريقيا، وأنه بكوادر هذه

البرجوازية وتحالفها مع البرجوازية البيضاء يستطيع الانتقال من "النفوذ السياسى" إلى الهيمنة الاقتصادية لا فى الجنوب الأفريقى فقط ولكن على مستوى القارة. وليس مصادفة ذلك الاهتمام الكبير فى بريتوريا بمؤسسة الشراكة• الجديدة للتنمية الأفريقية المعروفة باسم "نيباد" والتابعة للاتحاد الأفريقى وذلك لإقامة بنية قوية للعمل الاستثمارى الرأسمالى الجنوب أفريقى والقارى فى نفس الوقت. وتطمع جنوب أفريقيا بذلك أن تنطلق نحو آسيا بنفس القوة، بل وإلى أمريكا اللاتينية. ويدفع البيض بالتطلعات "الاقتصادية" على نطاق واسع، بل ويجعلون من الصعب على أية قوة أفريقية أخرى اختراق هذه الساحة إلا على نفس الأسس (تبادل تجارى مع نيجيريا بأكثر من ٥٠٠ مليون دولار، والسياحة فقط مع مصر، والتعدين فى مالى، والاستثمار فى كينيا وتنزانيا.. إلخ). وقد تؤخر خطة التقدم الاقتصادى المتسارع هذه كثيرًا من القضايا الاجتماعية الداخلية الملحة، بل وتتجاوز جنوب أفريقيا حيز القارة نفسها مقابل مزيد من الاندماج فى السوق العالمى، ولذا نلاحظ نشاط الدوائر الغربية فى إغراء جنوب أفريقيا فى هذا الاتجاه (عضوية مجلس الأمن، الشراكة الأوربية والأمريكية- بل وكرة القدم والنجومية العالمية!).

علق المتحاورون فى الندوة: كانت مسئولية تحرير جنوب أفريقيا من النظام العنصرى مسئولية جماعية أفريقية، فهل يتخلى الرئيس "مبيكى" عن مسئوليته الآن فى معاونة أفريقيا البائسة التى عاونته، أو عن جماهيره الفقيرة التى ستمنحه الأغلبية والنجومية خلال إبريل ٢٠٠٤؟... وكانت الإجابة جاهزة... تحيل إلى مشروع "النهضة الأفريقية".

(٣)

نجاح "زوما" رئيسا للمؤتمر الوطنى الأفريقى
لغم فى إمبراطورية جنوب أفريقيا

لم يكن مفاجأة ذلك التطور الذى حدث فى جنوب أفريقيا، بانتخاب "جاكوب زوما" فى ١٨ ديسمبر ٢٠٠٧ كرئيس للمؤتمر الوطنى الأفريقى بأغلبية كبيرة تصل إلى حوالى ٦٠% من بين أربعة آلاف عضو قيادى فى الحزب فى مواجهة رئيس الدولة الحالى ورئيس الحزب "ثابو مبيكى" ومن ثم أصبحت انتخابات الرئاسة عام ٢٠٠٩ مكشوفة أمام هذا الصراع المحتمل.. ذلك أن سؤالا ملحا كان مطروحا فى جنوب أفريقيا منذ مؤتمر الحزب السابق ٢٠٠٣ حول قيادة "مبيكى التى سلمت البلاد لاقتصاد السوق الحر لأبعد مدى، وبقيادة نفس الأقلية البيضاء السابق قيادتها لنظام "الأبارتهيد" إلى جانب نسبة محدودة من البرجوازية السوداء التى صعدت من بين عناصر الطبقة الوسطى فى هذا القطاع أو ذاك.. ومن ثم أصبح السؤال فى شوارع جوهانسبرج وديربان وكيب تاون: هل يستمر مبيكى فى عولمة إمبراطورية جنوب أفريقيا الرأسمالية الجديدة؟ أم ينجح التحالف الحاكم الذى صار شكليا بين الحزب الشيوعى ومؤتمر نقابات العمال(كوساتو) فى فرملة هذه السياسة؟، وزعمت هذه الأطراف إنها لم تتوقع مثل هذا الانحراف، وبهذا الشكل منذ حكومة مانديلا ١٩٩٤ ثم حكم مبيكى منذ ١٩٩٩. وقد كان اغتيال "كريس هانى" زعيم شباب الحزب واستبعاد رامافوزا، القيادة العمالية من أمام "مبيكى" المفاوض الرئيسى مع البيض شاهداً مبكراً المستقبل.. لكن الوضع الأخطر الذى طرح بدوره منذ عدة سنوات هو إمكانيات جماهير العمال وأهالى البانتوستانات السابقين أن يفجروا الموقف فى وجه الجميع كما بدأ يتكشف ذلك فى الإضرابات الشاملة فى طول البلاد وعرضها وآخرها صيف ٢٠٠٧ (عمال الخدمات العامة من مدرسين وممرضين، والذين تضامنوا معهم من عمال المناجم). ويتذكر الجميع بالطبع أن إضرابات عمال المناجم الشاملة عام ١٩٨٨ هى التى هددت الإمبراطورية الرأسمالية للبيض وجعلتهم يسلمون باتفاق ١٩٩٠ ويخرجون مانديلا من سجنه.

لذلك فإن التطور الذى حدث فى انتخابات رئاسة الحزب الحاكم وخيبة "مبيكى" بهذا الشكل، كان رسالة واضحة عن طبيعة الموقف المحتمل، أو هو "الهدوء النسبى" الذى يسبق العاصفة. ويخشى الجميع الآن أن تتكرر أزمة

الرأسمالية المتجددة مع الطبقة العاملة الصناعية والتعدينية، فتهدد كيان نظام "البرجوازية المحلية" كما هددوا نظام رأسمالية الأبارتهيد من قبل...

وتلح كثير من التحليلات على هذا الاحتمال، كما يتصدى له النقيض بقوة! ولا تبقى إلا تفاعلات قوى التوازن:-

حقائق الصراع :

إن احتمالات سقوط "حكم مبيكى" لا تصدر عن مجرد قوة منافسه "جاكوب زوما" فى ذاته؛ فهذا الأخير بشعبويته ومحدودية ثقافته لا يملك تفكيراً معمقاً للتغيير الشامل، وإنما يملكه الآن قيادات واعية وشابة من حوله ورثت تراث المؤتمر كحركة تحرير ضد البيض والأبارتهيد؛ وتراث حركة سويتو كانتفاضة شعبية ثورية، وشباب الجامعات العاطلين الذين تعتبرهم تقاليد جنوب أفريقيا "الأوربية" "عاملين" بغير عمل فضلاً عن قوة المرأة المسيسة فى مختلف الأحداث الكبرى. وهؤلاء جميعاً دفعوا حزب المؤتمر وحلفاءه إلى حكم ٩٠% من مجالس الأقاليم، ودفعوا إلى البرلمان بحوالى ٦٥% من أعضائه، وتزايدت انتماءاتهم التنظيمية فى مؤتمر نقابات العمال (إلى الضعف تقريبا) كما زاد انتماؤهم للحزب الشيوعى بجنوب أفريقيا، الذى حرص على المشاركة فى السلطة طوال الوقت عبر ما يعرف رسميًا بالتحالف الثلاثى (المؤتمر- الحزب- العمال).

هذه الكتلة الشعبية الصلدة تتحرك أساساً بشكل نقابى تنظيمى رغم نسبة البطالة والتهميش التى وصلت إلى ٢٥% من القوى العاملة فى الإحصاءات الرسمية، وإذا لم يحترم حكم مبيكى مطالبهم وفلت العيار من يده فإن البلاد تصبح معرضة لتحولات جذرية فعلية. لكن الموقف بدا يتبلور ممثلاً فى حضور القوى المنظمة حول "زوما" الذى نجحت قوائمه بالكامل بدءًا "بزوما"، رئيساً، ومروراً بالمواقع الست الرئيسية فى اللجنة التنفيذية للحزب (نائب الرئيس- السكرتير العام والمساعدين والأمناء.. الخ، بل وعودة "وينى مانديلا" مظفرة بأعلى الأصوات رداً على تآمر الكثيرين ضدها فى السنوات الماضية، وهى الصوت العالى فى التحالف. ومعظم هذه القوائم أعضاء الحزب الشيوعى أو اتحاد النقابات، المندمجين أو المتحالفين مع حزب المؤتمر. ونعرف أن التحالف الثلاثى هذا هو الذى يحدد المرشحين للبرلمان، ويشكل الوزارات وينتخب حكام الأقاليم بالاقتراع العام.

ولذا ينظر البعض إلى جوهر الصدام باعتباره معبرًا عما حدث نتيجة تجاهل رئيس الحزب لكل هذه الإرادات طوال السنوات الأخيرة متجاهلاً

القوى المنظمة من خلفها متعاملاً بعجرفة مطلقة، مبرزاً وجوها أخرى صاعدة من بين رجال الأعمال السود، بل والوجوه البيضاء أو الملونة ممن انضموا من أحزاب مستوطنين سابقاً إلى حزب المؤتمر بتشجيع مبيكى ودعمته فرق النفاق الإعلامية، متهماً الآخرين بضعف تكوينهم الحزبى، ومخالفتهم لتقاليد الحزب التاريخية كحركة تحرير تعلم الانضباط والخضوع. كما رسم تصوراً عن "زوما" "غير المتعلم" و"الشعبوى" الذى أدى لهذا الانقسام فى رأيه ولذا راح "مبيكى" يدفع بالقضايا والشبهات حول "زوما" ليزج به فى دوائر التحقيق والمحاكم وآخرها ما يخضع له الآن نتيجة اتهام مستشاره السابق فى قضايا اختلاسات قد تؤدى "بزوما" نفسه إلى الفشل فى التقدم إلى انتخابات الرئاسة ٢٠٠٩ أو حتى البقاء فى رئاسة الحزب.

من هنا جاءت بيانات الحزب الشيوعى ومؤتمر نقابات العمال عنيفة ضد تصرفات "مبيكى" وإن كانت ما زالت تلجأ للتلميح لا التصريح: فهى تدين عدم احترامه لوجود وزرائهم فى مجلس الوزراء (ولهم أكثر من نصف عدد المجلس الوزارى من شيوعيين ونقابيين) كما أنها تقف عثرة أمام محاولات مبيكى للتحكم فى الحزب إذا ما فشلت محاولته الحصول على مدة ثالثة كما كان يخطط لفترة.

وبينما جاءت بيانات مؤتمر النقابات (كوساتو) المعادية له معبرة عن سوء الأوضاع الاقتصادية فى عهده راحت بيانات الحزب الشيوعى تذكر بالمبادىء الأيديولوجية التى استطاع خبراؤهم أن يفسروا بها البرنامج الاقتصادى الجديد للسوق الحر كما تذكر بحتمية قيادة الطبقة العاملة لعملية التحول التدريجية لبناء جنوب أفريقيا الاشتراكية. وتشير بيانات مؤتمر النقابات (كوساتو) إلى إحصاءات مصادر رسمية تذكر أن ٢٠-٣٠% من الأسر المعيشية لا تتوفر لهم المياه أو الكهرباء وتجعل ٤٠% من السكان تحت خط الفقر، وإن ٨٠% من العاطلين فى سن العمل ١٦/٣٥ سنة، وأن التعليم ما زال يستوعب ٢٢% من السود و٨٠% من البيض، وإن دخل الفرد يصل بين البيض إلى ١٣ ألف دولار ولا يتعدى الألفين بالنسبة للسود!!

هذه الحقائق جعلت الجميع يعبىء نفسه لمؤتمر الحزب، وجعلته مؤتمراً للساخطين فى الوقت الذى تصورت "جماعة مبيكى" أن "البرجوازية السوداء" رتبت المؤتمر لتصدر وثيقة دعم لسياسة مبيكى. وقد نسى الرئيس ثابومبيكى أن قاعدة الحزب من العمال الفقراء قد نجحوا فى تنظيم خمسة عشر إضراباً شاملاً فى أنحاء البلاد فى السنوات الأخيرة، وكان "جاكوب زوما" فى وسطهم ينظم برامج "مساعدة الفقراء" ببعض المخصصات المحدودة، وأن

زوما قام بزيارات للصين وزيمبابوى التى ينظم فريق "مبيكى" الحملات ضدهما، وأن مشاكل الشركات الرأسمالية فى عدد من البلاد الأفريقية قد أصبحت تجلب السخط المحلى وتفضح السياسة الإمبراطورية لهذه الشركات على المستوى الأفريقى، مقابل ترابطها العضوى الواسع مع الشركات العالمية متعددة أو متعدية الجنسية.

وبينما يشير الحجم الكبير من المصالح الأجنبية فى جنوب أفريقيا، والتنسيق مع المصالح المحلية الصاعدة (صناعة الحديد وتجارة الماس بل وتجارة الخدمات) إلى إمكان مساندة تيار مبيكى فى الفترة القادمة للتخلص من "زوما" وجماعته فإن، ما يشاع عن طبيعة التحالف بين "مبيكى" ورأس المال الأجنبى يضعف كثيراً من موقفه الداخلى... ويراهن مبيكى على أن إمبراطورية رأس المال فى جنوب أفريقيا ما زالت تحتفظ بمعدل نمو يصل إلى ٥% رغم المصاعب الاقتصادية، كما أن شركات جنوب أفريقيا تتمدد بالمئات بين "دبى" المالية، وشرق أفريقيا السياحية وغرب أفريقيا التعدينية، بل وتتصل بكثافة إلى الجزائر ولم يفشل حوارها إلا مع البرجوازية المصرية، وسجل ذلك بالفعل فى مجال السياحة والمحلات التجارية... الخ.

وفى المقابل يراهن الحلف الآخر (مؤتمر النقابات والحزب الشيوعى) على أنه ليس مضطراً إلى التراجع عن استراتيجية "النمو الاقتصادى" تماماً، إلا أن محاوره الجديدة، والأفقية مع نظم أمريكا اللاتينية الشعبوية، أو البرجوازية الهندية، أو الاكتساح الصينى، قد تضمن بديلاً لاستمرار الصفقة مع الرأسمالية العالمية والبرجوازية البيضاء المحلية (تلك الصفقة التى أدت لتحول عام ١٩٩٠ وعدم هجرة البيض من جنوب أفريقيا)، لتصبح صفقة تاريخية جديدة مع بلدان الجنوب على النمط الهندى أو الكورى أو اللاتينى.

ولن يكون مجرد التخلص من "جاكوب زوما" أو استمراره هو القضية الرئيسية كما يضعها الإعلام العالمى. لأن اللجنة التنفيذية للحزب، ولجان البرلمان، والتعديل الوزارى المتوقع لحفظ التوازنات الجديدة، سوف تشكل جدول أعمال الفترة القادمة. ويظل التوتر والتردد فى دوائر الحزب الشيوعى ومؤتمر العمال مصدر قلق آخر حين يبحثون خطأ التسليم بكل ما تم حتى الآن.. وكل ذلك يضع قيادة "ثابو مبيكى" تحت المحك.

والسؤال الذى قد يرد من تأمل التجربة المصرية، هو إمكانيات مبيكى ليصبح "ساداتياً كاملاً" سواء بالضربات القاضية، أو التحالف الوثيق مع المصالح الرأسمالية العالمية والمحلية، خاصة وقد توفر لها أن تمسك بزمام واحد من أقوى اقتصاديات العالم الثالث (وكانت هذه المصالح قد اختبرت

قوتها حين سلمت لحزب المؤتمر عام ١٩٩٠ بانتقال السلطة السياسية له تماماً عام ١٩٩٤ مقابل استبعاده الحديث عن الاشتراكية والتأميم من ميثاقه).

لذلك يظل السؤال معلقاً، ومتعلقاً بمصير القوى التقدمية فى فترة الصراع هذه. وإن كانت قد أثبتت وجودها نسبياً على النحو الذى شهده مؤتمر الحزب الحاكم من جهة وتشهده شوارع جنوب أفريقيا من جهة أخرى... وفى هذه الحالة سنصبح أمام احتمال انفجار اللغم الشعبى الذى لا تقدر إمكانياته عادة. فى المقابل قد يعتمد مبيكى على النمط الآسيوى أو اللاتينى، فى تنمية الرأسمالية مقابل التقدم فى نظام الخدمات والتشغيل من جهة، وتظاهره بوضع جنوب أفريقيا فى جبهة الجنوب (البرازيل- الهند- الصين) من جهة أخرى.

وفى نفس الوقت فإنه يعتمد على قوة نفوذه الإقليمى أمام ضعف الموقف فى أنجولا وموزمبيق وزيمبابوى المحيطين به فضلاً عن ضعف الموقف الأفريقى العام الذى يجعل القارة ساحة سهلة للمشروعات الرأسمالية الجنوب أفريقية على أوسع نطاق.

ولذا فإن قوى التوازن" التى خدمت بقاءه طوال هذه الفترة باعتدالها ومساومتها معه (الحزب الشيوعى- مؤتمر النقابات) هى المرشحة لإعادة النظر فى موقفها المتوتر معه فى الفترة القادمة لكن على أساس الرهان الجديد حول اقتسام السلطة (نجاح زوما الجماهيرى البارز أو رفاقه)، والتذكير بأن البرنامج الاستراتيجى الذى قام على أساسه التحالف الثلاثى والشهير باسم "جير gear" عام ١٩٩٩ يضمن "النمو" كما يضمن "التشغيل" و"إعادة التوزيع"...

وبهذه المساومة التاريخية المجددة، فى عصر الرأسمالية الكاسحة التى ابتلعت جنوب أفريقيا لثلاثة عشر عاماً حتى الآن؛ قد يستمر التحالف لإنقاذ ما يمكن إنقاذه (احتمال وضع اسم رامافوزا النقابى الثورى سابقاً والرأسمالى حاليا مرشحاً للرئاسة) وإلا انفجر اللغم فى وجه الجميع...

(٤)

هل يستطيع " زوما " إحداث التغيير؟

نجح حزب "المؤتمر الوطنى الأفريقى" فى قيادة معركة انتخابية ساخنة فى جنوب أفريقيا، اقترب فيها من ثلثى الأصوات والمقاعد البرلمانية، المركزية والإقليمية دون عبورها ليمكن تعديل الدستور، لكنها ترشح رئيس الحزب "جاكوب زوما " تلقائيا – ووفق الدستور– ليصير رئيس الدولة عند انعقاد البرلمان الجديد . لابد أن نعرف منذ البداية، أن جنوب أفريقيا – أمة قوس قزح العرقى – يحكمها برلمان من مجلسين أحدهما عام والآخر ممثل للأقاليم التسعة، بحكومات إقليمية شبه فيدرالية، وحد أدنى لتمثيل المرأة بنسبة ٣٠% يحصلن على أكثر منها عادة منذ عام ١٩٩٤، ويقود حزب "المؤتمر الوطنى الأفريقى" تحالفا راسخ الأقدام يضم إلى جانب " المؤتمر " كل من الحزب الشيوعى، ومؤتمر نقابات العمال الذين يرشحون نوابهم من خلال "التحالف" . ولكى نتصور قوس قزح بحق، علينا أن نعرف أيضا أن حزب المؤتمر بسياساته "التكييفية" التى قادها "ثابو مبيكى" استطاع ضم حزب المستوطنين " الوطنى " إلى المؤتمر عام ٢٠٠٤ وهو حزب الابارتهيد الذى قاد "مبيكى" معه مفاوضات "التحول الديمقراطى" قبل عام ١٩٩٠ وبعده !

ورغم الصراع الحاد داخل "المؤتمر" من أجل سياسات أكثر راديكالية منذ بدأ "مبيكى" فى تراجعاته، فإن الراديكاليين والحلفاء لم ينشقوا عن الحزب، كما لم تؤدى احتجاجات مؤتمر العمال أو الحزب الشيوعى إلى تعديل سياسة "مبيكى"، بقدر ما اكتفوا بالمحافظة على بعض الحقوق الاجتماعية، ولكن الذين انشقوا منذ أواخر ٢٠٠٨، كانوا جماعة "مبيكى" من الرأسماليين والبيروقراطيين السود بعد فشلهم فى إبعاد "زوما" عقب إكتساحه مؤتمر الحزب عام ٢٠٠٧ .

والآن نجح "زوما" وأجنحته فى إنقاذ نفسه وحزب المؤتمر من معركة هددتهم لبعض الوقت نتيجة قسوة الإتهامات الموجهة إلى "زوما" فى أخلاقه وأمانته، ولكنه خرج منها سليما من الناحية القانونية بل وخرج قويا من الناحية الشعبية، حيث أنه معروف بشعبويته وقدراته على كسب الجماهير، لقربه من العوام ونزوله إلى مناطق العمال والمعازل السابقة التى ما زالت تعانى التهميش، وقربه من التراث الشعبى "للزولو" فى مواجهة سمعة "ثابو مبيكى" كمتعجرف وصاحب العلاقات الخارجية الواسعة دون تحقيق مصالح

حقيقية. يمكن القول إذن أن "زوما" يعود بمشاعر الجماهير إلى أجواء "مانديلا" الشعبوية بأكثر مما يتوقف عند صحبة البيض وآثارها على "مبيكى".

لكن الأمركله يبدو أعمق من ذلك...فجماهير جنوب أفريقيا تتوقع تحولات حقيقية واسعة، وبرامج "تمكين السود اقتصاديا" وليس كما أعلنت لتستخدم فى الدعاية السياسية بل والنفسية أو فى إطار فلسفة" النهضة الأفريقية" للرئيس "مبيكى". لكن الوقائع تقول شيئاً آخر؛ على نحو ما أعلن عن تشغيل نصف مليون عامل وبناء أكثر من مليون مسكن منذ انتخاب "مبيكى" للمرة الثانية ٢٠٠٤، ليتيح ذلك إعلان خفض نسبة البطالة من ٣١% إلى ٢٣% بينما يكتشف الباحثون الجادون أن البطالة وصلت إلى ٤٠% بسبب آخر يتعلق بالهجرة من الريف، وصعوبات اقتصاديات السوق غير الرسمية ...الخ.

ومعروف أن البرجوازية البيضاء تؤكد وجودها ليس عن طريق السيطرة الداخلية على السوق فقط بمشاركة البرجوازية السوداء الجديدة، ولكنها تكسب أوضاعا أفضل بالسيطرة على أسواق أفريقيا وآسيا والعلاقات التى فتحت لها مع الهند ومجمل شرقى آسيا بل ومع البرازيل والأرجنتين، ويتم ذلك بسرعة بعد وقف المقاطعة للنظام العنصرى بما يجعل جنوب أفريقيا – باقتصادياتها الجديدة، وليست فقط باستثماراتها القديمة، الدولة العشرين فى القمة العالمية، والرابعة والعشرين بين اقتصادات العالم الكبرى .

إذن فنحن أمام دولة تلتزم بأساليب الديمقراطية اللبرالية إلى حد كبير، فتقدم واحدة من أفضل نماذجها فى العالم الثالث، يضبط إيقاعها تحالف ذو طابع شعبى يضمن قاعدة التأييد للاختيارات النخبوية، وتقود طبقتها الوسطى السوداء أو من يسمون بالبرجوازية السوداء، بتقاليد حزب " المؤتمر " الدعائية المعروفة، قاعدة انتخابية انتظمت فى التأييد فى أربعة انتخابات هامة متتابعة .

طمعا فى التغيير :

الرئيس القادم "جاكوب زوما" ليس بسيطا كما يبدو فى مظاهر الغناء والرقص الشعبى الذى يؤديه مع جماهير الشارع أحيانا، وكأنه ابن قبائل الزولو التقليديين، بينما هو يعبئ ضد "مبيكى" ابن قبائل "الخوسا". كما أنه ليس بالبسيط بسبب أنه لم يتلقى تعليما نظاميا إلا فى درجاته الأولى حيث سجن منذ صغره وكان من حملة السلاح مع قواعد حزب المؤتمر منذ الخمسينيات، ولذا يردد أغنية الحزب الشهيرة "أعطنى سلاحى" وكأنه ذلك الشاب من "منظمة المؤتمر" الشبابية التى قادت الكفاح المسلح .وهو ليس

العامل البسيط بينما كان من كوادر الحزب الشيوعى، ومؤتمر النقابات العمالية (كوساتو) المرتبط به، ولكنه يعرف جيدا صعوبات إجراء تغييرات جذرية فى بنية جنوب أفريقيا الحالية، وفى ظروف الأزمة المالية العالمية، التى ستعانى منها جنوب أفريقيا كثيرا بسبب كونها من بلاد التصدير الاساسية (تعدين – ثروة زراعية) فى وقت تعانى فيه الصادرات أصعب الأوضاع الدولية .

لذلك فإن الرئيس القادم " جاكوب زوما" بدأ يعلن عن تغيراته هو منذ بعض الوقت باشارات نتصور أن تدور فيها سياسات جنوب أفريقيا فى الفترة القادمة وفق عدة اعتبارات،:

أولا: وجود قوة محترمة للمعارضة بحصول حزب البيض والملونين (التحالف الديمقراطى) على ١٤% من المقاعد فى إقليم الكيب، بالاضافة لحوالى ٨% للمنشقين على المؤتمر .مما يجعل جنوب أفريقيا دولة ليبرالية نموذجية على المستوى الأفريقى والدولى معا .

ثانيا: يبدو أنه لن يخسر دعم جناح كبير من البيض الاستيطانيين، بعد نجاح "مبيكى" فى ضمهم مبدئيا بانضمام حزبهم " الوطنى " إلى المؤتمر، وإن كان "زوما" راح يغازلهم بطريقة جديدة حول عمق انتمائهم كأبناء جنوب افريقيا حقيقيين، إشارة إلى غضبه من إنضمام ذوى الأصول الانجليزية إلى القوى المعارضة للمؤتمر .

ثالثا: سوف يواجه "زوما" نخبة "مبيكى" المتعجرفة من أبناء "الخوسا" اعتمادا على نعرة أبناء " الزولو" ليكتفى أبناء "الخوسا" بموقع نائب الرئيس .

رابعا: سوف يكون "زوما" أكثر شعبية على مستوى القارة الافريقية "السوداء" بعد أن كاد "مبيكى" يعتزلها باتجاهه إلى آسيا وأمريكا اللاتينية " لإدارة مصالح البيض بأكثر من وضعها فى قيادة العالم الثالث، "ولزوما" مواقف تفيده فى كل من زيمبابوى وبوروندى.

هنا سيتحرك "زوما" إلى عالم الوحدة الأفريقية والاستثمار فى أفريقيا والاستفادة من منظمة "نيباد" وتحركها الأخيربل والاستفادة من عقدالمونديال ببلاده عام ٢٠١٠.

خامسا: كان مقدرا أن يخسر "زوما" أصوات النساء بعد فضائحه النسوية فى أكثر من قضية، ولكنه كسب بشعبويته هذا القطاع على نحو ما

كاد ينجح به "كلينتون" من قبل، وباعتبار تعدد زيجات "زوما" لاكثر من أربع مرات كما تروى المصادر الصحفية المحيطة.

وأخيرا، فإن جنوب أفريقيا جزء من النظام الراسمالى العالمى الذى يعمل على إنقاذ نفسه بترتيب أوضاع الراسمالية المالية، وليس ترتيب أوضاع انتاجية أو اجتماعية، وقد كانت طبيعة صفقة " الاستقلال "او ماسمى" بالتحول الديمقراطى "منذ عام ١٩٩٠ وبقيادة "مبيكى"، هى التسليم بالوضع الرأسمالى فى البلاد، والاعتماد على قدرة الرأسمالية الجادة على " التفاوض الاجتماعى " والحوار لضمان " بعض المصالح" للقوى العاملة بالتراضى معها. ويقوم حزب "المؤتمر الوطنى" برصف بنية التراضى هذه منذ سعدت نخبته بالسلطة لحوالى عقدين من الزمان. ويعتبر الخلاص من أوضاع الأبارتهيد الحادة هو المكسب الرئيسى حتى الآن، ولا يبدو الجو مناسبا الآن أيضا لمكاسب حقيقية ب "زوما أو بدون زوما-" ..ليظل السؤال كيف يدير أو يشارك حزب شيوعى واتحاد نقابات قوى حكومة كل قيمتها فى تيسير الحوار مع أوضاع رأسمالية من نوع الاوضاع القائمة فى جنوب أفريقيا ؟

البعض يقول ....من أجل مستقبل تنموى أفضل . !!

٨- محمود ممدانى:
متمرد أفريقى.. من هارفارد

عرفت "محمود ممدانى" منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضى. كان شابا، متمردا طليقا. فهو من مواليد ١٩٤٦ فى أحد أحياء بومباى، رحل به والده مباشرة إلى شرق أفريقيا فاستقر وسط جالية آسيوية كبيرة فى أوغندا، تعلم فيها "ممدانى" ودرّس فى جامعة "مكاريرى" بكمبالا كإحدى أشهر الجامعات الأفريقية حتى وقت قريب. وحين تقابلنا فى السبعينيات كان قد عاد من جامعة "كولومبيا" بنيويورك ليقوم بالتدريس بجامعة "دار السلام" بتنزانيا .وكان لقاؤنا من خلال تأسيس "الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية"، مع نخبة متميزة من شباب العلوم الاجتماعية المتمردة بدورها فى هذه الجامعة، ضمت من الحرس القديم إلى جانب "ممدانى" أسماء ما زالت أعمالها مؤثرة فى مجال العلوم الاجتماعية والسياسية فى أنحاء القارة.

تمثل حياة "ممدانى" رحلة علمية حية بحق، لا أراه فيها قد لجأ للسكينة المعتادة فى مرحلة معينة من العمر كما عهدنا كثيرا من المثقفين، ولعل ذلك لأنه اشتبك دائما بدور المثقف والعالم، الأمر الذى يدفع إلى حيوات متعددة الجوانب، خاصة وأنه القادم من ثقافة تاريخية أسيوية إلى ثقافات أفريقية، كثيرا ما أسماها هو "ثقافات تقليدية ومجادلا أو متصارعا مع ثقافة أوربية – أو قل أمريكية – حديثة. وسوف نراه هنا أيضا قادما من "الاجتماعى" إلى "السياسى"، مجادلا "الثقافى"، كما سنراه قادما من "الماركسية" ...إلى عوالم الحداثة الجديدة. وبنفس الروح المتمردة بل والمتحدية ...وهذا التحدى فى حياة "ممدانى" الفكرية هو الذى جعله فى معارك دائمة، خلال محطات حياته العلمية المختلفة التى سنأتى إليها تباعا وإن كان فى عجالة .

ثمة مرحلة فى حياة "ممدانى" محورها وجوده فى كمبالا ثم فى دار السلام، وتقترن بها معارك التحليل الاجتماعى والتشكيلات الاجتماعية، أعقبتها تقريبا مرحلة جنوب أفريقيا أو كيب تاون ومنطقة البحيرات، حيث التحليل السياسى للهيمنة العرقية الاقتصادية والاجتماعية، مع دور أكاديمى مشهود فى جنوب القارة، لينتقل إلى وسطها مع قضايا القاتل والضحية. وهناك مرحلة أوسع أفقا فى التنظير لوضع "المواطن والرعية"، يتجاوز فيها الطبقى إلى السياسى أيضا. ثم ينتقل "ممدانى" إلى عوالم خارجية تطحن فى

جسد العوالم الجنوبية، كما يراها فى العالم الإسلامى والعراق ودارفور، ومجادلاته ومقالاته فى هذا الصدد متعددة ومتنوعة.

خلال ذلك خاض "ممدانى" أيضا معارك، بالمعنى الحرفى؛ قائدا لجانب من معركة الكفاح المسلح ضد "عيدى أمين"، زاحفا وسط الأحراش من شمال تنزانيا إلى كمبالا فى رحلة شبيهة بالرحلة "الماوية" التى سبق أن حررت الصين نفسها ...ومن هذه المعركة بقى فى حضن السياسة حُكما ومعارضة لبعض الوقت إلى أن عاد لواقعه فى بحر المعارف الإنسانية، بل ومعارك الإنعتاق الانسانى فى جنوب أفريقيا ووسطها، حتى امتد بالتحليل فى كتاب "المسلم الصالح..." إلى أطراف من الأرض (ارض القارات الثلاث، وحيث يعيش الآن فى نيويورك؛)، لا أعرف إن كانت جرته إليها ظروف العولمة أم عودة لنضاله الفكرى فى قلب الامبريالية العالمية!

التأسيس الفكرى ...

بدأ "محمود ممدانى" حياته الثقافية – وواصلها لبعض الوقت – فى أجواء مجتمعات "متعددة الأجناس"، آسيوية أفريقية، أى متعددة الهويات، طامحة للتوحد على أى حال، خلافا لما وصل إليه بعد ذلك فى تجربته بجنوب أفريقيا، أو بحثه فى منطقة الوسط (البحيرات) .بدايته إذن فى كمبالا، (ومعه التراث العائلى الهندى كله) ثم فى دار السلام، مرتبطة بالفلسفة العامة لـــ "جوليوس نيريرى" وحزب التانو المسيطر فى تنجانيقا (تنزانيا لاحقا) وفق فلسفة المجتمع متعدد الأجناس ...

كان كل ذلك من عوامل تكوين هذا الشاب وبحوثه المتنوعة عن القبائل والطبقات، عن التقليدية والتحديث، عن علاقات الإنتاج، وعلاقات الثروة والسلطة، ... مشغولاً طول الوقت بعلاقات "السياسى" "الاجتماعى"، سواء وفق "ماركس" و"لينين" مباشرة، أو وفق "الماوية" وتطوراتها، وحتى اجتهاداته الخاصة كباحث أتيحت له فرصة الدراسة المبكرة فى الولايات المتحدة من "بتسبرج" (١٩٦٢) حتى حصوله من "هارفارد" على الدكتوراه عام ١٩٧٤؛ مع تخصص واضح فى الاجتماع السياسى والأنثروبولوجيا بفروعها المختلفة، وهو يسجل فى أولى مؤلفاته عن "السياسة والتشكيل الطبقى فى أوغندا" (١٩٧٦) اختلافه الفكرى مع أمبيريقية أستاذه " كارل دويتش" مع إعجابه العميق بليبرالية الرجل!

ومنذ البداية الشبابية أيضا سجل عديدا من الملاحظات على بعض ثوابت الفكر الماركسى اللينينى فى التحليل الاجتماعى الطبقى، وعلاقة " الاقتصادى"

بـ "السياسى"، حتى انتقد "جوندار فرانك" نفسه عن حصر علاقة التخلف بقوى الإنتاج المادى وحده، حيث يراه ذا جذر فى إنتاج العلاقات والأفكار ...

لعل" محمود ممداني" قد بلور تأسيسه النظرى اليسارى، وهو فى بلاد التطور الرأسمالى المتقدم، الذى استغل التشكيلات الاجتماعية "المتخلفة" واعتبر فلاسفته أن تخلفها طبيعيا وفق فكروظيفى سائد يبرر أساسا للاستغلال، وعبر منهج وصفى جعل من عالم السياسة كالصحفى الذى لايشغله التحليل كثيرا . من هنا اعتمد "ممدانى" - وهو فى رحاب "هارفارد"- التحليل الطبقى منهجا أوليا للتفكير وجمع المادة عن المجتمع الأوغندى، وتوجهات البرجوازية الصغيرة التى ورثت عملية الاستقلال، سواء بين تجارية آسيوية، أو بيروقراطية أفريقية ...ويكاد كتابه الأول عن أوغندا الصادر عام ١٩٧٦ أن يكون تعبيرا كاملا عن هذه المرحلة، بل إن القضايا التى عالجها هذا الكتاب تعتبر معبرا فعليا عن مجمل قضايا الحوار الفكرى الدائر على مستوى القارة الإفريقية، بل والفكر الغربى تجاهها فى هذه المرحلة من الستينيات وبداية السبعينيات. وقد لا تسمح المساحة هنا بتناول هذا العمل التأسيسى عند "ممدانى" تفصيلا، ولكن المرور على بعض قضاياه تكشف بعض ما نود الإشارة إليه.

كانت فترة الستينيات هى فترة الحديث عن دور الاستعمار والغرب فى "تحديث" أفريقيا القبلية التقليدية، وكان واضحا ارتباط هذا المنحى بخلق أسواق للرأسمالية، أو طبقة وسطى إدارية، تربط المجتمع الأفريقى الحديث أو "المستقل حديثا" فى الأطراف بالمركز الرأسمالى المستثمر ...الخ . وشغلت القضية "ممدانى" الشاب بالطبع، شغله اتهام المجتمع الافريقى بالتخلف واللاعقلانية وافتقاده الدولة والتاريخ والصراع ... وأن ذلك فى نظر التحديثيين، الوظيفيين، الامبريقيين سبب التخلف نفسه، وفى تقدير "ممدانى" كان ذلك نافيا للواقع الصراعى، الطبقى فى المجتمع الذى تتصارع فيه مملكة الباغندة كدولة، بينما يدفع التفكير العنصرى إلى تسمية هذا التكوين بالقبيلة وهو يسمى "النرويج" "شعبا". ويدهش "ممدانى" أيضا، لمسميات علم السياسة البرجوازى عن وضع الفرد فى المجتمع المتخلف بإرجاع تفوقه إلى وضعه الفردى كمخلص أو كاريزما فقط بينما يرجع وضعه فى المجتمع البرجوازى إلى "الظرف الاجتماعى"، كذلك الحال فى إرجاع فقر المجتمع الأفريقى إلى "التخلف" و"الظرف الطبيعى"، بينما يتحقق التخلف فى الواقع وفق ظرف تاريخى، بل هو منتج للمرحلة الاستعمارية تحديدا، حيث تُراكم المستعمرات ثروات للمركز، بينما تعيش تخلفها.

والطبقة لذلك – عند "ممدانى" الشاب– ليست مجرد تشكيلة لتوزيع الدخل ولكنها نتاج علاقات توزيع السلطة أيضا فى المجتمع الإفريقى، ولذا فالتنظيم الطبقى تنظيم سياسى والوعى الطبقى وعى سياسى، وهذا الفهم عند "ممدانى" هو الذى رد به مفهوم القبلية الإفريقية إلى عملية استعمارية وليس تشكيلة أفريقية طبيعية، فكان أن رأينا دفع الاستعمار فى أوغندا للتنافس بين الباغندة وبنيورو "كقبائل" تتنافس على زراعة القطن لحاجة السوق الرأسمالى إليه، ثم نجد الإحساس الطبقى بين هذه التشكيلات يتعمق وإن سُمى قبليا بفضل الكولاك فى المنطقتين لتعزيز مكانتهم الطبقية. وقد كان نقل العمالة للحضر أيضًا– بعد فرض ضريبة الرأس – ثم عودتها للزراعة عملية استعمارية أخرى لتخفيض الأجور وتكثيف التراكم، كما جرى دعم نظام الحكم غير المباشر لعزل القبائل عن بعضها.. الخ فى الوقت الذى يؤدى تفريغ مناطق القبائل نسبيا إلى مساعدة التوسع فى عملية استيطان الأوربيين والآسيويين، أو فى خلق طبقة المزارعين الكبار. وفى إطار هذه التحليلات الطبقية المباشرة تناول "ممدانى" وضع البرجوازية الصغيرة فى أوغندا معتبرا أنه تم استعمالها من قبل الإدارة الاستعمارية تارة، ومن قبل البرجوازيات التجارية (آسيوية أو أوربية) تارة أخرى، ليظل مجتمعها تابعا لبرجوازية المتروبوليتان (حسب فانون كما يشير ممدانى وقتها) وليس من عناصر منافستها كما كان متوقعا. ومن هذا المنطلق قدم "ممدانى" تفسيرا معمقا لأزمة طرد "عيدى أمين" للآسيويين عام ١٩٧٢ مدفوعا من قبل هذه البرجوازية الصغيرة الأوغندية نفسها ...

الانطلاق :

كانت معارك التحليل الاجتماعى محتدمة فى المعسكر الجامعى بدار السلام، قبل وبعد صدور إعلان "أروشا " من قبل الرئيس "جوليوس نيريرى" (١٩٦٧/٦٦) بل كان الحديث عن "الاشتراكية الأفريقية " – مثل الاشتراكية العربية – فى أنحاء مختلفة من القارة ضمن استخدامات البرجوازية الصغيرة والبرجوازية البيروقراطية لنفى حديث الصراع الطبقى، ولذلك عرف "كامبس دار السلام" أو بالأحرى "الفضاء الجامعى" لهذه الجامعة العتيدة بأنه الموقع الرئيسى لمناهضة أفكار "نيريرى". وكان بدوره متسامحا مع هؤلاء الشباب باعتباره "المعلمو نيريرى" . بل وقابلا لمواجهاتهم، محاورا إياهم، باعتبارهم "ماويين" أيضا، وهو مغرم بنمط حياة الرئيس "ماو"، وإن لم يتبنى أفكاره بالطبع. فى هذا المعسكر المشاغب، عاش "ممدانى " فترة التأسيس

للفروق بين الاشتراكية الأفريقية والماوية، وعلى أساس من ثوابت الماركسية اللينينية ...ولم يكن "ممدانى" وحده فى هذا التوجه، فمعسكر الجامعة يضم "ثلة" من الأساتذة الشبان "المشاغبين" مثله، من أنحاء القارة، رحل بعضهم وما يزال بعضهم حيا هنا وهنالك، ومن هؤلاء أصدقاء نعتز بهم فى مصر أمثال أرشى مافيجى (جنوب أفريقيا) و"شامويباريرا" (زيمبابوى)، "وعيسى شيفجى" (تنزانيا) "ودان نابوديرى "(أوغندا)، و"نولى" (نيجيريا) وغيرهم، وهم الذين التقوا "بسمير أمين" وهانسن وغيرهما . وقد أثرى هؤلاء جميعا المكتبة الأفريقية وما يزال بعضهم يثريها بالجدل والإبداع الذى يقدم "ممدانى" واحدا من أفضل نماذجه.

وقد تعددت اتجاهات الصراع على يد هذه الأطراف جميعا فى ظل حكم الدولة الوطنية الحديثة التى كان يؤسسها حزب(التانو) بقيادة "نيريرى"، ونظريته عن "الجماعية الأفريقية" أو "الأوجاماعا" فى تنزانيا ومثلها كان فى زامبيا وغانا ..الخ. بينما يضغط هؤلاء الشبان بفكر "الاشتراكية العلمية" وخاصة فى صيغته "الماوية" إلى حد كبير. ولذا كان موقف مفكر أفريقى أكبر سنا مثل "على مزروعى" (كينيا) يبدو فى نظرهم محافظا وليبراليا لأبعد الحدود رغم مشاركته إياهم رفض حكم "عيدى أمين" فى (أوغندا)، وكذا شمولية "نيريرى".

وقد أعقب نجاح "تنجانيقا " بقيادة "نيريرى " فى التخلص من "الحكم الإقطاعى" العربى فى زنجبار (١٩٦٤) فى ظهور "عبد الرحمن بابو" وجماعته بفكرهم الراديكالى أيضا لإعطاء زخم أكبر لجماعة دار السلام الراديكالية، ودفع "نيريرى" وحزب التانو إلى إصدار "إعلان اروشا" (١٩٦٦) ليستوعب الاتجاهات التقدمية فى المنطقة ..

وليس صدفة أن تبلور حركات التحرير نظرياتها ومناهج كفاحها المسلح فى تلك الفترة نفسها فى مستعمرات المنطقة الجنوبية الأفريقية مثل حزب "المؤتمر الوطنى" (جنوب أفريقيا) و"الفريليمو" (موزمبيق)، و"مبالا" فى (أنجولا) و"سواب" (ناميبيا) و"زانو" –زابو" فى (روديسيا (زيمبابوى). واتخذ هؤلاء مع الحركات المماثلة فى بقية المستعمرات البرتغالية، دار السلام مركزا فعليا للتحرر الوطنى بفضل وجود لجنة تحرير المستعمرات التابعة لمنظمة الوحدة الإفريقية هناك.

ولم يكن تطور الكفاح المسلح وحده هو نتاج العمل الوطنى فى المنطقة، بل كان زخم التحليلات الطبقية من قبل كابرال ونيتو ودوسانتوس قد شمل معظم تيارات الفكر السياسى عند مجموعتنا هذه، وعبرت نشرة أصدروها

باسم "ماجى ماجى" عن الصراع الطبقى فى تنزانيا (١٩٧٦) وصدرت مبكرا التحليلات عن البرجوازية البيروقراطية، وأوضح "والتر رودنى" أثر ذلك فى بنية الوعى الأفريقى وتابع "دان نابوديرى" جدله مع نظريات "سمير أمين" عن التبعية والمركز، والامبريالية. وفى هذا الوسط جاءت كتابات "ممدانى" عن الصراع الطبقى فى أوغندا، كاشفة طبيعة نظام "عيدى امين"، والتوجه الإنقلابى لدى البرجوازية الصغيرة فى أوغندا، والتى مثلها "عيدى أمين" عقب "أوبوتى" كما مثلها فى انقلابه على "الآسيويين" أيضا وطردهم من البلاد (١٩٧٢). وبدا –لفترة– أن "السياسى " فى "ممدانى" – أو قل علم السياسة – بات أكثر إلحاحا عليه من " الفكرى" أو "الاجتماعى السياسى" عندما أغرته وزملاؤه نظرية "الكفاح المسلح" الصينية – مع فروق التفاصيل – للزحف مع عناصر المعارضة الأوغندية من حدود تنزانيا إلى وديان كمبالا، ليقعوا بدورهم – إزاء سيطرة البرجوازية الصغيرة أيضا على هذا التحرك (وفق نصوصه) فيما يشبه "الإنقلابية" وليس "الزحف الثورى الكبير" كما تخيلوه . ودفع انتصار الزحف الأوغندى إلى كمبالا (١٩٧٩) أن يشارك "ممدانى" مع "نابوديرى" و"موسيفينى" وغيرهما من ثوار دار السلام فى حكومة الثورة، مما لا يشير إليه الكثيرون ...

وقد أتيح لى معرفة "محمود ممدانى" طوال هذه الفترة من السبعينيات فى إطار تأسيس الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية (١٩٧٥/٧٤) لتظل علاقتى الوثيقة به حتى الآن. وكان من حظى ألا أقابله وزيراً.. وإنما قابلته دائماً معارضاً متمرداً، سواء فى السياسة عقب تخليه عن الوزارة ليقبع فى معسكر جامعة ماكاريرى أى مدينتها الجامعية الجميلة، أو فى رحلة تفكيره عن الصراعات الاجتماعية والسياسية فى جنوب أفريقيا ووسطها، وحتى الصراع مع مفاهيم القوة الأمريكية (العسكرية) فى فضاءات القارات الثلاث.

الاجتماع السياسى: وضع المواطن والرعية :

عاد ممدانى من الولايات المتحدة الأمريكية أستاذاً للعلوم السياسية عام ١٩٧٤ وحاول أن يفيد جامعته العتيدة "ماكاريرى"؛ ولكن عيدى أمين قرر إبعاده مع معظم عناصر النخبة فى بلاده، فعاش كالمنفى أستاذاً فى دار السلام بقية السبعينيات حتى عاد مع الزحف على كمبالا والتخلص من عيدى أمين. وأظنه رضى عن دوره الفكرى فى كمبالا طوال عقد من الزمان تقريبًا؛ مؤسساً لمركز الدراسات الأساسية بالجامعة والذى قام بدور معرفى بارز فى المجتمع الأوغندى. لكن الحق أن دور ممدانى المعرفى الأكثر إثارة

وإنارة يبدو لى أنه كان بعد ذلك في كيب تاون بجنوب أفريقيا؛ حيث كان وصوله هناك مع مطلع التسعينيات لكرسى الأستاذية فى الدراسات الأفريقية. وترجع أهمية وجود "ممدانى" هناك فى هذا الوقت إلى أنه من أوائل الوجوه العلمية "الأفريقية" التى وصلت مع "التحول الديمقراطى" أو قل تحرير جنوب أفريقيا من النظام العنصرى. وكنا لعقود قبل ذلك نتخذ القرارات فى المؤتمرات العلمية فى أنحاء القارة "بتحريم" التعاقد للعمل فى جامعات جنوب أفريقيا العنصرية. وكان الأساتذة البارزون من أبناء البلد أمثال أرشى مافيجى وبرنارد بن ماجوبن هم الذين يخرجون إلى جامعات بتسوانا ودار السلام وغيرها، وهى مراكز التحرر الثقافى من نظام الأبارتهيد.

وقد أعتبر وجود "ممدانى" فى كيب تاون بين ١٩٩٣/١٩٩٩ كسبا للحركة الثقافية والفكرية محلياً وقارياً. ويكاد كتابه المعبر عملياً ونظرياً عن تجربته فى هذه الفترة: "المواطن والرعية: أفريقيا المعاصرة وتراث الاستعمار أن يمثل قفزة نوعية فى الدراسات الأفريقية، سواء بوضعه حالة جنوب أفريقيا فى الإطار التحليلى الأفريقى العام عن الاستعمار وما بعد الاستعمار، وهى التى كانت توصف دائماً بحالة "الاستثناء الأفريقى"، أو بنقل عالم أفريقيا "الأخرى" إلى قلب البحث فى جنوب أفريقيا. وقد كان مجتمعها فى معظمه خاضعاً للإطار التحليلى العنصرى. لذلك وجد كتاب "المواطن والرعية" ترحيباً هائلاً عند صدوره، فى جنوب أفريقيا وأنحاء القارة، بل وعلى مستوى دولى. ذلك أنه انتقل بالدراسات الأفريقية من علوم السياسة عن التحديث والوظيفية... الخ، وحتى من الاقتصاد السياسى المعنى بأثر نمط الإنتاج وتوزيع الثروة أو علاقة الاستغلال من بعض مفكريه إلى الاجتماع السياسى للصراع وتوزيع السلطة إلى جانب توزيع الموارد، ومن ثم كانت معالجته للطبقة الاجتماعية وسلطتها بعد الاستقلال، وكذا تشريح عملية المقاومة الاجتماعية لآليات الرأسمالية أعمق من مجرد تحليل لنمط مفروض من نموذجها الخارجى العالمى ولكنها تتعلق أيضاً بنمط التعاملات المحلية مع هذه الموارد. وهذا ما أبقى مسافة فى تحليل ممدانى من نمط تحليل التبعية السائد.

وقد فرض نموذج جنوب أفريقيا نفسه على "ممدانى"، بل وأشعر أنه انطلق منه لفهم الكثير عن المجتمع الأفريقى فى بلدان أخرى وليس العكس المتوقع. وقد جاءت المناظرات والعروض التى توفر لى بعضها عن الكتاب موحية بأثر ممدانى المنهجى والمعرفى على كثير من الباحثين فى نفس الوقت. فهو قد وضع جنوب أفريقيا أولاً فى الإطار الاستعمارى، العام، بمعنى أن مجتمع المستوطنين قد توصل إلى "السيطرة" على هذه المساحة الواسعة من العالم فى

جنوب أفريقيا وفق نمط للسيطرة خلقه الاستعمار أصلاً بابتداع أيديولوجيا المجتمع المدنى التحديثى مقابل أيديولوجيا العرقية والقبلية، وتلك الصناعة هى التى فرضت نظام الحكم غير المباشر الاستعمارى فى أنحاء القارة ونظام الأبارتهيد أو الفصل العنصرى فى الجنوب، كما فرضت وضع نخبة المستوطنين ونخبة الاستقلال فى النظامين وهى النخبة التى استمرت بعد الاستعمار، وفى المدن، وفق نفس معايير النظام العنصرى.. وفى جانب يصبح أهل مدن الأبارتهيد هم المواطنون Citizens وبقية الأفارقة الــ Natives أى الرعية Subjects. وفى جانب دول ما بعد الاستعمار أو الاستقلال تبقى المدينة و"مجتمعها المدنى" والديمقراطية الليبرالية "عملية" للمواطنين ويبقى الريف جامعاً "الرعايا". وحيث لا تستطيع الجماهير المواجهة فى مدينة الأبارتهيد، فإنها تلجأ -بل وتدرب على- العرقية والقبلية والعرف كنمط للعزل الاستيطانى وكنمط فى الحكم غير المباشر فى الوضع الاستعمارى، ونمط لإقصاء الريف والفلاحين فيما بعد الاستقلال. ومن ثم فالوضع فى باقى أفريقيا -عند ممدانى- بعد الاستقلال هو نسخة من أوضاع التفرقة العنصرية. وفى التطبيق حلل تفوق حزب "إنكاثا" المحافظ على حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى فى منطقة الزولو بجنوب أفريقيا، باعتبار وضع الأفارقة -الزولو- فى ديربان أقرب إلى الريف، ولم يتقدم حزب المؤتمر هناك إلا بعد زحف المدنية الحديثة هناك.

وأظن من جانبى أن تقدم "زوما" وهو من الزولو على مبيكى مؤخراً، إنما كان استفادة من هذا التقدم فى ديربان، وإن كنت أرى أن حالة "زوما" ترد على ممدانى نفسه فى تجاهله لوضع الطبقة العاملة فى تحليله باعتبارها نصيرة زوما، وهل هى مجرد "عنصر مدينى" أم جزء من تحليلات الاقتصاد السياسى حول السلطة.

وقد امتد تحليل ممدانى دائماً ليشمل إمكانيات الريف أو التقليدية والعرف على المقاومة عندما عاد لدراسة حالة أوغندا وزحف فلاحيها بقيادة موسيفينى إلى العاصمة، كما استعمل المفهوم فى تحليل الوضع الطبقى فى تنزانيا.

وفى معظم الحالات يبدو ممدانى أكثر انحيازاً "للحالة الريفية، أو الفلاحية مجازًا بتجاهل حالتها التقليدية أو العرقية التى يتمسك الكثيرون بها باسم المقاومة للحداثة وليس مقاومة القهر الطبقى.

لا أريد هنا أن أدخل فى تفاصيل تناول كتب أخرى لمحمود ممدانى، ولكنى دائماً بصدد عرض مساهمته التقدمية فى الفكر الأفريقى بين علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع، بل وملامح تطوره وقدرته الاستيعابية لمدارس الماركسية والتبعية والحداثة فيما ينعكس فى إنتاجه المتنوع دون

رغبة من جانبى فى متابعته تطورياً، وإنما فى جهده المعرفى. وقد قفز محمود ممدانى بأساسه المعرفى السابق وخاصة فى "المواطن والرعية" إلى التعامل مع تجربة أخرى له فى وسط أفريقيا أو قل منطقة البحيرات الكبرى، ومشكلات الصدام السياسى والقبلى فى هذه المنطقة التى يعرفها جيداً مثل أوغندا ورواندا والكونغو. وانتهى الصراع فى بعض أنحاء هذه المنطقة إلى مذابح رواندا التى قام بها الهوتو (الأغلبية التقليدية) ضد التوتسى فى تطور غريب عام ١٩٩٤، وهنا أعد ممدانى كتابه: "عندما يصبح الضحايا قتلة"When Victims become Killers 2002 ليفسر لنا كيف تصبح فئة أو طبقة وحدها فى وضع المواطنين؛ والآخرون (الأغلبية) فى وضع الرعايا. وكان البلجيك لفترة قبل الحرب الثانية ميزوا "التوتسى" كجنس حامى إقليمى متفوق وليسو مجرد إثنية محلية مثل البانتو (الهوتو)، ومن ثم أصبح التوتسى كالمستوطنين (البيض) فى المنطقة، عازلين للرعايا من الهوتو. وقد نمىّ ذلك إحساساً –قبليّاً– بالمقاومة عند الهوتو كرعايا، تفجر عندما انسحب البلجيك تاركين التوتسى بتميزهم العرقى المحلى، كمواطنين، ومن هنا اشتد شعور المقاومة ضدهم، عند الهوتو (الرعايا) حتى خارج إطار رواندا لذا امتد الصراع إلى شرق الكونغو بل وفى أنحاء منطقة البحيرات.

مواجهة الإرهاب الإعلامى فى دارفور:

هنا نقلة جديدة إلى محاورة الثقافى وجدل الحداثة والتقليد بطريقة أخرى. ويثرى "محمود ممدانى" تراثه الفكرى بعدد من العناوين فى أوائل الألفية الثالثة بعد متابعته الدقيقة للأحداث والتطورات منذ كان فى جنوب أفريقيا (١٩٩٣/١٩٩٧) إلى رحلته للولايات المتحدة، وفى نيويورك خاصة. ومع ذلك فقد قام ببعثة هامة باسم المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاجتماعية (كوديسريا) إلى الكونغو (١٩٩٧) لمتابعة الصراع الدامى فى شرقيها وقدم على أثرها تقريراً هاماً قدم بدوره إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، كما زار فى مرحلة لاحقة منطقة دارفور وكتب عنها كثيراً (٢٠٠٦/٢٠٠٧) بما سنتحدث عنه هنا، بالإضافة إلى اختيار لجنة جائزة نوبل للسلام له فى احتفائها بمطلع القرن الواحد وعشرين ليقدم ورقة عن: "صراعات القرن العشرين والحلول المقدمة للقرن الواحد والعشرين".

ولأن حديثه عن الثقافة وعلاقة الإسلام السياسى بالإرهاب هو آخر فقرات هذه القراءة لأنها موضوع كتاب "المسلم الصالح.." رغم صدوره منذ عام ٢٠٠٤، فسوف نسارع أولاً بعرض موقفه المثير للكثيرين فى الغرب

عن أحداث دارفور، وهو الذى خبرها مباشرة من على أرض الواقع فى أوج الحملات عنها وحولها. وقد كان عنوان كتابته عنها مثيراً منذ البداية، ضمنتها دراسته فى مجلة "مراجعات الكتب Books Review فى لندن تحت عنوان "السياسات وراء تسمية الإبادة الجماعية" Genocide "الحرب الأهلية والانتفاضة". فيما بدا "تحليلاً مختلفاً" لمسميات حرب الإبادة؛ متى تظهر ومتى تختفى حول دارفور، ورواندا والعراق؟ والدراسة جديرة بالقراءة تفصيلاً بل وتقرأ تعليقاته الخاصة فى مقابلاته. وفى المؤتمرات التى حضرتها معه فى إطار المجلس الأفريقى للبحوث الاجتماعية (كوديسريا) كان يهتم بعنوان ذى أهمية: "الحاجة إلى معرفة أفريقية جديدة" بهدف تجاوز المعرفة المهيمنة؛ ذلك أنه بدأ يكشف دلالة الاهتمام الزائد فى الدوائر الأمريكية، إعلامية وجامعية بموضوع دارفور، دون اهتمام مماثل بما يجرى فى العراق، أو ما جرى فى الكونغو ورواندا. وهو يهاجم مباشرة قادة الحملة فيما سمى "بتحالف إنقاذ دارفور" SDC وعلاقتها بشركات السلاح والهيمنة الإعلامية القادرة على الكشف والتغطية فى كثير من الوقائع. وهو أيضًا يتعرض لسوسيولوجية تسمية الأشياء فى هذه الأجواء ضمن كشفه للفارق بين التعامل مع مذابح رواندا والكونغو، وعدم تسميتها بنفس القدر بحملة إبادة جماعية، رغم وصول عدد الضحايا إلى أكثر من أربعة ملايين فى المنطقة وشمول الضحايا أيضاً بعمليات التجويع والتهجير... الخ كما لا يجرى تسمية ما يجرى فى العراق بالإبادة الجماعية رغم تعدى الضحايا للملايين. ويرجع ممدانى ذلك بالهيمنة الثقافية فى نظام القيم من ناحية، وفى طبيعة المعرفة بالواقع من ناحية أخرى، وأثر السيطرة على الإعلام بالطبع وهذا ما يدعوه إلى الحديث عن الحاجة لمعرفة أفريقية جديدة.

ويطبق ممدانى ذلك على حالة دارفور وتسمية الإبادة الجماعية بشكل مفصل، وكيف يمكن أن تكون تحت مسمى الحرب الأهلية أو الانتفاض أو حتى التمرد دون أن تكون إبادة جماعية. ثم يعالج ممدانى فى تفاصيل دراسته تسمية العروبة والأفريقانية لأهل دارفور وأن العروبة مسمى ثقافى يرتبط بتكوين النخبة التجارية والإسلامية، ولذا يطلق "الأفارقة" فى دارفور على أنفسهم صفة العروبة كسباً للمكانة الاجتماعية لا أكثر حيث لم تتم هجرة عربية بهذا الحجم، بينما نسبتها الأكبر من غرب أفريقيا. ويمضى ممدانى فى التحليل فيتابع تقارير الأمم المتحدة عن ازدياد الحرارة بأكبر نسبة عالمية فى هذه المنطقة مما يجعل الجفاف سبباً فى هجرة الرعاة إلى جنوب دارفور وإثارة القتال، لكن الإعلام الأمريكى المرتبط بالحملة المخططة حول الإبادة

الجماعية وجد من هذه الهجرة الداخلية، وحتى التصارع بسببها مبرراً لتسميه ذلك بالإرهاب العربى ممثلاً فى الجنجاويد ليبرر "التدخل" وهو السياسة الأصلية، وجذر التحرك فى المنطقة. ويثبت ممدانى كيف يتم تعويق دور الاتحاد الأفريقي ليبقى الحال على ما هو عليه لتبرير التدخل أيضاً... هكذا يقدم ممدانى حالة دارفور للرد على كثير من إشكاليات الثقافة والاجتماع السائدة غالباً بين الأفارقة والأوربيين!

حديث الثقافة: المسلم الصالح والمسلم الطالح :

يدهش محمود ممدانى فى كتابه هنا بعنوان: "المسلم الصالح والمسلم الطالح" من اتجاه الهيمنة الأمريكية المعاصرة بعد الحرب الباردة وبعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ خاصة إلى تقسيم العالم إلى عالمين على أساس الثقافة الدينية، وكانوا يقسمونها قبل ذلك على أساس من الحرب الباردة فى مواجهة الشيوعية... الخ. أصبح العالم بعد ١١ سبتمبر إما منتج للثقافة الأصلية الحديثة والخلاقة أو موقع الثقافة الجامدة، المتخلفة التى تؤدى إلى ممارسة الإرهاب. ظهر هذا الزعم أولاً فى صيغة صدام الثقافات أو الحضارات وكان يقصد بها الثقافات الكبرى ثم صارت صراعاً داخل الثقافات نفسها بين المعتدلة القابلة للتحديث وبين الثقافة الجامدة. الأولى تخلق المسلم الطيب المعتدل المتعاون مع الثقافة الحديثة والأخرى تنتج الإرهابى. لذلك يفرد ممدانى جزءًا كبيراً من هذا الكتاب "لحديث الثقافة" الذى برز بعد أحداث ١١ سبتمبر بتقسيم الثقافات وتصنيف الإسلام والمسلمين خاصة.. وابتدعوا فى ذلك ربط الإرهاب بنمط معين من الإسلام السياسى وليس بغيره.

لن ألخص هنا كتاب ممدانى لكنى أشير إلى بعض النقاط الهامة التى قد تجذب نظر قارىء الكتاب أو تثير الجدل وتضع قراءة ورؤية ممدانى موضع المراجعة أحياناً.

فهو يرى الإسلام السياسى خلقاً جديداً، مرة مرتبطاً بنهاية الحرب الباردة، ومرة نتاج سياسة ما بعد الحرب العالمية الثانية عند خلق باكستان على نمط الدولة الدينية لإسرائيل، وهو فى هذا التفسير يشير إلى كيفية استعمال الدين، وهو الإسلام هنا، لتبرير جانب من الحرب الباردة أحياناً مثل استعمال إدارة "ريجان" له "كأداة" لحرب الشيوعية والاتحاد السوفيتى فى أفغانستان، ثم الانقلاب عليه فى مواجهة إيران.. وهو يستعمله إلى جانب الحكومات الإسلامية الصديقة والمعتدلة -فى نظره- كالسعودية ضد "القاعدة" وبن لادن الذين هم وهابيون أى سعوديون أيضاً!

ومع ذلك لا تذكر الدوائر الأمركية أنها خلقت الجماعات الإرهابية المنظمة بنفسها وهى تعمل مع "المجاهدين" أنفسهم فى أفغانستان وأنها قبل ذلك نظمت فى السبعينيات مجموعات "رينامو" فى موزمبيق، وتنظيم "يونيتا" فى أنجولا منطلقين من جنوب أفريقيا كما نظمت الكونترا ضد نيكاراجوا مدعومة من السعودية؛ وكل ذلك والإرهاب والإرهابيين خارج الولايات المتحدة، وضمن سياسات "الارتباط البناء" للتدخل فى جنوبى أفريقيا، أو سياسة الحرب بالوكالة وبالهيروين فى أمريكا اللاتينية.. لكن وقد أصبح "الإرهاب إسلاميًا" فى قلب الولايات المتحدة، فقد بات العداء ضرورياً لكل الحالة الإسلامية، ولابد من تفسيرات مثقفة "وعلمية" -ولو وهمية- للإسلام، فنشأ تصنيف الثقافة الإسلامية كثقافة بذاتها وتعبيرها فى الإسلام السياسى، حاملة الإرهاب عبر أفكار الجهاد واللاعقلانية. أى أننا عدنا للتفسير بالحداثة والتقليدية مرة أخرى.

وبذلك يتم تبرير الهجوم الشامل على ثقافة معينة دون مساءلة المسئول عن دفع الحركة وتأسيسها حديثاً. ويشير ممدانى هنا إلى أن دراسته أكدت له أن الإسلام السياسى أو الإرهاب ليس مجذراً فى ثقافة جامدة تدعى الثقافة الإسلامية ولكن الثقافات تتطور وتتشكل وفق عملية تاريخية يجب أخذها فى الاعتبار، ومن هنا كانت حداثة الإسلام السياسى وتنوع تفاعلاته فى إطار تطور الحرب الباردة فى المناطق المختلفة وأخطرها ما تم فى علاقة الإدارة الأمريكية به فى العالم الإسلامى.

وفى فصول الكتاب المختلفة يهتم ممدانى بتاريخ البنية التحتية للإرهاب بالتعاون مع المخابرات الأمريكية نفسها التى توثقت علاقتها من قبل "بقيادة ما يسمى الآن بالقاعدة، مثل تكرار المحاولة من قبل الإسرائيليين مع بدايات الحركة الإسلامية فى فلسطين. وخلال استعراضه لقضايا العنف المتبادل عبر مؤسسة الإرهاب يلقى ممدانى بالمسئولية على الإدارة الأمريكية وتطور نزعتها العسكرية والإمبريالية، ويهتم بتحليل سياستها فى مناطق مختلفة من العالم، من الهند الصينية والعراق وحتى قضية فلسطين، وهو لا يرى حلاً للأخيرة إلا بإقامة دولة واحدة لكل من يقيم على أرضها، ولكن هذا الحل الديمقراطى الشامل وليس الإسلامى لا تساعد عليه حالة التآكل المتنامى للديمقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها بسبب لعبة حرب الإرهاب.... بعد الحرب الباردة.

بعض كتابات محمود ممدانى

1- Politics and Class Formation in Uganda, Africa world press 1976.
2- Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism, Princeton university press 1996.
3- Beyond Rights talk and culture Talk: comparative essays on Rights and culture (ed), st. Martin's Press 2000.
4- When Victims Become killers, colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda Princeton University press 2001.
5- Good Muslim Bad Muslim, America, the cold war and roots of terror New York pantheon 2004.
6- The politics of Naming: Genocide, civil war, insurgency, zed space net.
7- America and political Islam Zed space net- January 29-2005.

٩- عبد الملك عودة: الوطنية المصرية.. فى الفكر الأفريقى*

الحديث عن شخصية علمية وثقافية مثل الدكتور عبد الملك عودة، يعتبر عملا بطوليا لا أرانى بأقدر من يتحمله، لكن علاقتى مع د. عودة على مدى يصل لأكثر من أربعين عاما، تجعلنى أقدم على هذه المغامرة غير المأمونة تحية له وتكريما يستحقه.

ولعل درس هذه المغامرة الأول، هو مغزى أن تقوم علاقة علمية بيننا بهذا العمق فى المشاركة والهموم، وبهذه المساحات من الاختلاف أحيانا ومع ذلك تبقى العلاقة قوية وخالصة على هذا النحو الذى ما يزال يشتد يوما بعد يوم، ليس بسبب، إلا لقدرة عبد الملك عودة نفسه على تحكيم العقل والعمل الجاد والمخلص، وإدارة شئون الحياة، والعلاقة مع خلصائه ومريديه بنفس القدر من الإخلاص والمودة.

وقد امتدت الحوارات بيننا خلال رحلة طويلة تمتد من ستينيات القرن الماضى، شهدتها قاعات الرابطة الأفريقية ثم الجمعية الأفريقية بمصر، كما شهدتها مؤتمرات العلوم السياسية الأفريقية. وأحسب أن مرحلة التعاون العربى الأفريقى المتغيرة منذ السبعينات قد شهدت أكثر آلامنا المشتركة تفاعلا.

كانت أفريقيا وقتها مع العالم العربى، تغليان بالتحولات الكبيرة عن الفكر المستقر إلى حالة؛ من نظم الحزب الواحد والاشتراكية العلمية أو الديمقراطية، إلى عوالم الانقلابات الصامتة أو المتفجرة، وإلى أدوار جديدة للعسكريين والمثقفين ورجال السوق والمتحولين من شرق إلى غرب أو من جنوب إلى شمال. وكانت آلام المثقفين الملتزمين لا تخفى، ومخاوفهم على بنية الدولة الوطنية أو رعاية مصالح الجماهير فى ظل هذه التغيرات لا تدع المشاعر إلى مستقرها. وليس مصادفة أن تنشأ بين المثقفين والعلماء هذه الروابط بين الجماعات القلقة فيقوم منتدى العالم الثالث فى أكثر من بلد فى الجنوب (داكار- القاهرة..) كما يقوم مجلس تنمية العلوم الاجتماعية

---

* قدم هذا المقال فى حفل تكريم الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية للأستاذ الدكتور عبد الملك عودة ٢٠٠٥ كما قرىء ببعض الإضافات فى تكريمه بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة.

(كوديسريا) بداكار. وفى هذه اللحظة تتداعى جماعات دار السلام وماكاريرى والقاهرة إلى إنشاء جمعية العلوم السياسية الأفريقية ليكون عبد الملك عودة من رموز قيامها فى القاهرة، حارسة الباب الشمالى الشرقى للقارة الناهضة.

لم يكن "إدراك أفريقيا" جديدا فى مصر، ولم يكن عبد الملك عودة جديدا على هذا الإدراك. فقد كان يمضى فى عقده الخامس فى ذلك الوقت من السبعينات- أطال الله فى عمره- وكان قد أضاف إلى المكتبة العربية أهم أعماله التأسيسية فى حقل المعرفة بأفريقيا، بما كتبه عن " السياسية والحكم فى أفريقيا"، "وفكرة الوحدة الأفريقية"، "وسنوات الحسم فى أفريقيا"، "إلى "ثورة الزنوج فى أمريكا" "والنشاط الإسرائيلى فى أفريقيا" "والاشتراكية فى تنزانيا" وغير ذلك مما لحق بها من كتب ودراسات طوال الثمانينات والتسعينات، بل وحتى كتابة هذه السطور، مما بلغ منها حوالى العشرين، ومن الدراسات المتخصصة والترجمات ما يزيد عن ضعف ذلك، بل إنه لم يتوانى عن دوره التثقيفى ومتابعاته لأحداث القارة يقدمها بأسلوبه المدقق الرشيق فيما زاد بين ما استطعنا معرفته عن مائتى مقال فى الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية.

وقد ذهبت مع عبد الملك عودة فى أولى رحلاتنا المشتركة إلى لاجوس عام ١٩٧٦ لنؤسس الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية تأسيسا فعليا بعد قيامها عام ١٩٧٣ فى دار السلام، وكنت فخورا بصحبة وجه من وجوه المعرفة البارزة فى مصر، معرفة معمقة بالواقع العربى والأفريقي على السواء. كانت ثمة تعبئة كبيرة لهذا المؤتمر الذى ضم من الشيوخ أعلاما مثل على مزروعى والبروفيسور وليامز وشامويا ريرا، ومن الشباب (فى ذلك العصر) نابوديرى وتاندون وشيفجى وممدانى وغيرهم من خيرة شباب علماء القارة.

كانت دار السلام والقاهرة مقرات حيوية لحركات التحرير الأفريقية، مما جعل علم السياسة ملتهبا بقضايا التحرير والتغيير الثورى، كما كانت أجواء التغيرات الاجتماعية والسياسية الكبرى قد بدأت مع سياسات الانفتاح وانتقاضات أسعار البترول والدولار البترولى مما يفرض معرفة علمية مدققة بمسار التنمية وتبعاتها ومتطلباتها ولتضع علم السياسة والاجتماع على السواء أمام مسئولياتهما، ولذا جاء هذا الحشد يحاول التعبير من مواقع مختلفة عن هذا الذى تشهده شعوب القارة. وكان فى مقدمة الظواهر الجديدة أيضا، ما نشأ عن انفجار أسعار البترول من قضايا بين العرب والأفارقة ... ليس غريبا، إذن أن يكون خبيرنا هنا هو الأستاذ الدكتور عبد الملك عودة فهو

أستاذ العلوم السياسية البارز، ورئيس أقسامها وعميدها بعد ذلك، وعميد كلية الإعلام أيضا ولمرتين فى تلك الفترة من السبعينات والثمانينات كما كان عميداً فى نفس الوقت تقريباً لمعهد البحوث والدراسات الأفريقية وهو مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ومدير تحرير مجلة السياسة الدولية بين ١٩٦٥/١٩٨٠ ومساعد رئيس تحرير الأهرام، عظيمة الشأن فى ذلك الوقت- بل وإنه مستشار وزير الإعلام البارز محمد حسنين هيكل فى إحدى مراحل صعوده فى النصف الأول من السبعينات. وقد توفرت "لعودة" الخبرة العربية والدولية من جولات عمله أستاذا زائر فى صنعاء والبحرين ونيويورك وطوكيو واليونسكو... ومن هذه المواقع الهامة والبالغة الدلالة يدلى عبد الملك عودة بدلوه فى مجال العلاقات العربية الأفريقية والدولية، من منبر الجمعية الأفريقية بمصر تارة- حيث رافقته رحلته فيها.طوال السبعينات، ومن خلال اختياره من قبل جامعة الدول العربية تارة أخرى؛ مديرا لصندوق المعونة الفنية لأفريقيا، ليكون فى قلب عملية مأسسة التعاون العربى الأفريقى فى معركة جدلية احتاجت قلمه وبحوثه المعمقة التى صدرت بالعشرات منذ ذلك الحين مرجعا أساسيا لمن يتابع آمال وآلام هذه العلاقة التى لم تصل للأسف إلى مبتغاها حتى يكاد عبد الملك عودة نفسه أن ينعيها فى بعض بحوثه الحديثة نتيجة ما سيطر عليها من وهن ونظرات قطرية وعدم التزام من جميع الأطراف.

يصعب علّى الآن الاكتفاء بهذا التقديم الأدبى الذى يعتبر أقل بكثير مما يستحقه عبد الملك عودة كما يصعب على أن أقرأ عليكم تقريرا عن أعماله ومواقعه آملاً أن تتاح لكم فى أنحاء عالمنا العربى والأفريقى لتكون درسا عن هذا المعين الذى لا ينضب ونتمنى استمرار عطائه الغنى القيم.

دعونى الآن أتأمل معكم بعضا من قيمة مساهمات عبد الملك عودة المعروفة جيدا فى حقل المعرفة العربية والأفريقية، بل وممارساتها على الساحة المصرية والأفريقية نفسها.

قد لا يتصور الكثيرون منكم أننى حضرت مناقشة عبد الملك عودة لرسالته للدكتوراه بجامعة القاهرة، وكنت طالبا مبتدئا بها عام ١٩٥٦، وأذكر كيف وضع عودة سؤال الأمة والدولة موضع البحث أمام فطاحل العلم السياسى وقتها، ممن دارت أعمالهم حول العلاقات الدولية والقانون الدولى بأكثر مما طرحوه علما لسياسات الدول، والآليات السياسية فيها. وقد كان ذلك فى وقت نحتاج فيه لفكر الدولة والمجتمع مع تأسيس الدول الحديثة بعد الحرب العالمية الثانية وقيام دولة يوليو فى مصر، لذلك لم يكن غريبا أن

يصدر كتاب عبد الملك عودة الأول بعد ذلك مباشرة عن "السياسة والحكم فى أفريقيا" ليضع دراسة النظم السياسية فى القارة الأفريقية فى مرحلة الانتقال من الاستعمار إلى الاستقلال أمام جيل جديد من الباحثين. ولم تكن الجماعة البحثية قد عرفت فى ذلك الوقت عن أفريقيا أكثر من الدراسات الجغرافية التقليدية أو دراسة التاريخ من موقع تأثير العرب أو الإسلام أو انتشار العروبة والإسلام، ناهيك عن مقولة "اكتشاف" أفريقيا أو ما شابه ذلك من العناوين التى ما زالت تسيطر على البعض هنا وهنالك من دارسى التاريخ السياسى، ومن مواقع الدفاع وليس الاقتراب الموضوعى المباشر لواقع يمتد من أقصى جنوب القارة لشمالها.

انشغل عبد الملك عودة– لفترة– بمفهوم الدولة الحديثة فى أفريقيا. وإن كان ينطلق من موقعه فى مصر عن الدور الوظيفى للدولة تجاه المصالح القطرية وأمنها القومى بما يجعل مصطلح "الدولة المصرية" وسياساتها مصطلحا رائجا فى كتاباته، ومع ذلك فإنه لم يغفل عن امتدادات هذه المصالح الحيوية وتشابكها مع دول الجوار مرة ومع حركة الوحدة الأفريقية مرة أخرى. فلم يغفل "عودة" للحظة عن تشابك ناتج عن امتداد مياه النيل إلى عشر دول فى حوضه، ولا عن تأثير مطلب التكامل أو مطلب التحرر فى رسم سياسات الدول سواء أخذت بالاشتراكية أو كانت رأسمالية، ما دام معيار الوظيفة قائما حول مدى حماية المصالح وأمن الشعوب. وانعكس ذلك بالضرورة على أبعاد مختلفة من فكر عبد الملك عودة فهو يدرس مسار الوحدة الأفريقية برؤية المصالح الوطنية والمحلية فى إطارها، وموضع الفكر المصرى فيها، وهو يدرس النشاط الإسرائيلى فى أفريقيا واعيا بمخطط دولة عدوانية فى إطار عدوانية الاستعمار العالمى ضد دول ناهضة تنشد التعاون للتحرير. وهو يدرس الانقلابات العسكرية والتحولات داخل عدد من الدول من حيث قدرة النخب الجديدة على رعاية مفهوم الدولة ودورها أو انهزام البيروقراطية أمام العسكر، بل وانهزام الأيديولوجيين الاشتراكيين أمام النخب الكامنة فى الاتجاهات المحافظة الموروثة. وهو يهتم بمدى استمرار الصراع الدولى حول أفريقيا وأثر الحرب الباردة وما بعدها بما تضمنته قائمة أعماله من "الإدارة العامة والسياسة" عام ١٩٦٣ حتى المتغيرات السياسية فى أفريقيا عام ٢٠٠٥.

ثم تكون قضية العلاقات العربية الأفريقية قضية كاشفة بطبعها لنهج عبد الملك عودة إذ حاول مع انطلاقها أوائل السبعينات أن يرصد جذورها السياسية بنظرة الباحث عن المصالح الحقيقية المتبادلة وليس المؤرخ الدفاعى.

ولقد كنا نختلف أحيانا فى الرؤى الأيديولوجية أو الأسس التحريرية الوطنية لهذه العلاقات، وأثر التاريخ القديم والحديث بشأنها، ودور الزعامات فى بنيانها. ويشتد الجدل بيننا حين يسيطر مفهوم الدولة الوظيفية تارة أو مفهوم دول التحرر الوطنى تارة أخرى، ومع ذلك كنا نلتقى دائما على مواجهة الواقع الأليم سواء فى دول الجوار، أو دول البترول، أو الدول الممعنة فى الأصولية الدينية أو السياسية التى لا تتيح ثقافة سياسية جديدة تقود المنطقتين العربية والأفريقية إلى طريق التوحد- حتى الوظيفى- مع بلدان الجنوب بغية دعم الاستقلالية فى ظروف نهاية الحرب الباردة وهموم العولمة.

لم نختلف يوما حول دور المثقف والتزامه أمام مجتمعه، مهما تعددت صور الحضور فى المجتمع المعنى. ومن يتأمل قائمة أعمال وكتابات عبد الملك عودة يعرف أنه لم يتخل يوما وحتى الآن عن دوره فى بث الثقافة السياسية العارفة بأفريقيا فى مصر أو على امتداد العالم العربى. فهو طرف حيوى فى الجمعيات العلمية ومؤتمراتها عربية وأفريقية وهو كاتب المقال الأخاذ فى الأهرام وشقيقاتها، يبلغ عبرها رسائل دائمة عن التطورات الأفريقية ودلالاتها لبقية الشعوب الأفريقية والعربية حول التنمية والديمقراطية والصراع الدولى، ومناطق الصراع والأمن فيها بل إنه حريص على أن يواصل الجيل الذى تخرج على يديه نفس الدور، وقد يصل عدد هؤلاء الآن لأكثر من خمسين أستاذا فى أنحاء الجامعات المصرية والمؤسسات الثقافية والصحفية.

-٢-

لم يكن عبد الملك عودة طوال رحلته العلمية محسوباً على ذلك التيار الفكرى أو ذاك، رغم أن "المفكر" فيه لا يمكن إلا أن يؤدى للحكم عليه لصالح تيار أو آخر. فإذا أخذنا بما يقع بيننا مباشرة من مناوشات فكرية، فإننى لا يمكن أن أضعه ببساطة بين مفكرى البرجوازية المحافظين، لأن وعى عودة السياسى يقفز دائماً أمام مجرد وضعه الاجتماعى أو ارتباطاته الاجتماعية كما أنه وهو أحد أبناء البرجوازية الصغيرة لم يكن ليضاف إلى تلك الأفكار الشعبوية أو التقنية ببساطة أيضًا.

عبد الملك عودة فى مجمل تحليلاته، بل وخطابه وسط الأكاديميا المصرية هو "الوطنى المصرى" الذى تشغله كما سبق أن أشرت هموم "الدولة المصرية" فى لحظات نهوضها الذى ستمثله "ثورة يوليو" عنده رغم أنه لظروف تاريخية

وعائلية معروفة ليس من أحباء ثورة يوليو أو أبنائها. لذلك فإنه يبدو لمعظمنا أقرب إلى ذلك الفكر التكنوقراطى –إن جاز التعبير– ولصالح بيروقراطية الدولة الوطنية، والتى تجعله يسلم للعسكريين بسلطتهم، وهى فى نظره قسرية أحياناً أو وطنية أحياناً أخرى، ولكنها فى كل الأحيان ذات فاعلية بيروقراطية يمكن أن تدفع جهد التكنوقراط لو حدث التفاهم المناسب!

لذلك وصل "عودة" إلى عمادة ثلاث كليات أو معاهد جامعية مرموقة، دون أن يصعد إلى رئاسة الجامعة مثلاً. وكان مساعداً لمحمد حسنين هيكل فى ضبط إيقاع وزارة الإعلام، دون أن يهتم بالمساهمة فى الفضاء الإعلامى المصرى نفسه وهكذا بدا الفرق فى إدارة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام وكمساعد لرئيس هذه المؤسسة العتيدة لبعض الوقت.

فى هذا الإطار الوطنى صدرت عن "عودة" معظم كتاباته التأسيسية حول "السياسة المصرية ومشكلات حوض النيل" ١٩٩٩ كعنوان لكتاب وجامع لدراسات حول اهتمامه وقلقه فى التسعينيات بشأن هذا الموضوع الذى جعله يكتب قبله "السياسة المصرية وقضايا أفريقيا" ١٩٩٣، كما يقدم دراسة مسحية عن إريتريا ١٩٩٦ وعن الصومال والتفاهم العربى الأثيوبى ١٩٩٦.

ورغم متابعتى له وهو يقود التحليل والمشورة والمؤتمرات حول التعاون العربى الأفريقى منذ أزمات البترودولار مع أفريقيا أوائل السبعينيات وحتى أواخر الثمانينيات، إلا أنه لا يثق فى كل ذلك "بالقيادات العربية" أو أن تدفع "العروبة" بمصداقية للتعاون العربى الأفريقى، فهم (يعنى النظم العربية) بالأساس حكام وذوى مصالح مباشرة، وليسوا من أصحاب النوايا الحسنة فى التعاون. وقدم لذلك نقداً حاداً "لعملية" التعاون العربى الأفريقى فى ندوة هامة فى منتصف الثمانينيات، بينما كتب فى سبتمبر ٢٠٠٠ وفى مجلة الجامعة العربية (شئون عربية) بحثاً عملياً عن "استراتيجية مستقبلية للعلاقات العربية الأفريقية، مساهمة ذهنية منه لمن يرغبون إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

رغم أن "عبد الملك عودة" كما قلت قبلاً لا يرتاح كثيراً للسياسات الشعبوية، ولا أريد أن أذهب بعيداً لما يسمى أحياناً "بديماجوجية" الكاريزمات الكبرى فى التاريخ العربى والأفريقى الحديث، إلا أن عبد الملك عودة من الحريصين على متابعة الخطوات الوحدوية منذ كتب مبكراً فى موضوع الوحدة الأفريقية، لكن اهتمامه بقضايا "الدولة الوطنية فى أفريقيا ودورها فى تماسك "الوحدة الوطنية" لمجتمعات تعانى من أسباب الانقسام والتشظى بشدة جعله، يبدو متشدداً فى المحافظة على "الدولة" مهما كان رأيه فى قيادتها. يمكننى أن أذكر هنا مواقفه من قضية الثورة المسلحة الإريترية ومخاوفه من

تفتت إثيوبيا "الدولة" وقد يكون ذلك فى موقفه من الصحراء المغربية أو الجنوب السودانى، وكلها مواقف المحافظة تجاه بنية الدولة الأفريقية، لكن فى حالات أخرى بدا الموقف "تحفظاً على السلوك "العربى" نفسه سواء تجاه المسألة الأريترية التى حظيت بعض جبهاتها بدعم عربى وإسلامى واضح أو ما بدا من الموقف العربى فى مسألة ثورة "زنجباريين" على "السلطان العربى الإقطاعى" فى رأى أستاذنا.

اختلفنا مرة على تقييم ما يجرى فى جنوب أفريقيا من "أساليب النضال"، وكان يرى أننا لا نستطيع تسمية ما كان يجرى خاصة فى السبعينيات والثمانينيات على أنه ضمن أشكال الكفاح المسلح الذى ينطلق عادة من أرض محررة أو يسعى لتحقيقها مثلما حدث فى أنجولا وموزمبيق المجاورة لجنوب أفريقيا وأنها عنده -مجرد تطوير لأشكال العنف انتظارًا للتفاوض وكنت أشرف وقتها على دراسة مقارنة بين حركة التحرير فى الجنوب الأفريقى، وفلسطين، وشواهدى- مهما كان المنهج وأسلوب النضال- إلا أنها تدخل مجتمعه فى إطار الكفاح المسلح الناتج عن فلسفة العنف فى جنوب أفريقيا بعد عقود من تبنى سياسة اللاعنف الغاندية... الخ ولا أدرى حتى الآن لصالح من فينا جاءت نتيجة هذه المرحلة من عقدى السبعينيات والثمانينيات!

وقد انتهت، إلى إقرار المستوطنين بنتائج "تفاوض سياسى" حول تحول جذرى فى شكل سيطرتهم وانتهى لتصفية نظام الأبارتهيد، وتعيش نتيجته جنوب أفريقيا نظاماً "ديمقراطيا" جديداً.. هل جاء ذلك نتيجة تصميم أيديولوجى لدى الحركة الوطنية على الكفاح المسلح أو أيديولوجية العنف عموماً، أم نتيجة تسليم "براجماتى"- من الجانبين بعدم جدوى التشدد وقبول التدخل الغربى لصالح حل الأزمة المجتمعية من أجل مصالح رأسمالية ودولية أكبر؟ وبالطبع فإن الدكتور عبد الملك، وبمعرفة واسعة أيضاً كان يغلب دائماً قوة الحلول التفاوضية البراجماتية إزاء قوة العناصر المطروحة أمامنا؛ فى تقديره.

سوف يظل عبد الملك عودة إذن نموذجاً لفكر الوطنية المصرية تجاه أفريقيا إزاء مقولات الفكر القومى أو الأيديولوجى، لكنه وهو العالم المدقق فى تفاصيل الواقع الأفريقى كما يبدو من كتاباته للمقالات الأسبوعية مثلاً على مدى أعوام فى الأهرام أو الأهرام الاقتصادى إنما يجبر القارىء العربى على متابعته للمصالح العربية والأفريقية بتعمد ملحوظ لا يقبل التهاون الذى تصرخ به تصرفات النظم القائمة.

١٠- "ليست سيرة ذاتية": أزمنة عربية أفريقية.. فى حياة كاتب..*

-١-

ذات صباح من عام ١٩٤٧ اندهشت القرية – أبو كلس دنشواى– لقرار عم الحاج محمد الشعراوى بالانتقال للحياة مع بقية أولاده فى القاهرة ..أبرز مع بدا لى معلنا هو مشكلة تعليم ابنه الصبى فى مدارس الحكومة ....

كان ذلك الصبى قد انتهى من حفظ الجزء الأكبر من القرآن الكريم،وقضى بعضا من المرحلة الابتدائية أو الاولية كما كانت تسمى، والأب متجه به ليواصل بالأزهر بعد ذلك، وإذ بالأم تتمسك بأنه لن يكون ذلك "الفقى"... وانما سيدخل المدارس الحكومية فى القاهرة ويبقى "أفندى" مثل أخيه وزوج أخته ...

وترحل الاسرة إلى حى السيدة زينب، وليس الجيزة التى ولد فيها الصبى أساسا، وتعتمد فى حياتها على حصيلة إيجار متواضع من منزلها فى السيدة زينب أو قطعة أرض متواضعة أيضا فى القرية، ويلتحق الصبى بالمدرسة الابتدائية متأخرا فى السن نسبيا عن ذويه، فيعيش أميل للاعتكاف وحده والقراءة ...

الأب الحاج الشيخ صاحب المنزلة لتدينه ووفديته فى القرية، يصبح رجلا عاديا فى المدينة، ثم يموت ١٩٤٩ والصبى لم يتجاوز الرابعة عشر. يتحرك الصبى فى أواخرالأربعينيات وبداية الخمسينيات، بين زاوية "جماعة السنة المحمدية"، ومقر "البيت الأخضر" لحزب مصر الفتاه فى المنيرة حيث يستمع للزعيم "أحمد حسين" أسبوعيا، ويشترى صحيفة الاشتراكى كل خميس، وتهزه صفحات "رعاياك يا مولاى"، مثلما تهزه – عقب ذلك بقليل– رسائل الشهيد حسن البنا. وبكل هذه المصادر يشرف على نشرة جماعة الصبية زملائه فى الحارة باسم "الشعلة"، ويذكر أنه وضع على أغلفة أعدادها الثلاث بالتوالى فى عامى ٥١-١٩٥٢ صورة "مصطفى كامل " ثم الوزير"محمد صلاح الدين" يوم أعلن موقفه فى رفض الحلف مع أمريكا (البيان الثلاثى) ثم صورة "محمد نجيب" بعد إعلان الثورة (أحتفظ بنسخة منها حتى الآن) !

---

* قرأت هذا النص على عدد من الفضلاء، رأوا أن يفطروا معاً فى رمضان سبتمبر ٢٠٠٧، تكريماً لى، فى تقليد كريم "الصالون النديم"... فى نقابة الصحفيين.

بين ٥٣-١٩٥٥ تقوده قدماه إلى شعبة الأخوان المسلمين التى يتقدم فيها الصفوف، ويقرأ خلال عامين ونصف تقريبا كل محتوياتها من أقلام حسن البنا ومحمد الغزالى وسيد قطب ومحمد قطب والبهى الخولى وسيد سابق، بما قد لا يمكن تصديقه عن شاب لم يكمل العشرين، لكن ذلك كان هو الامر العادى للشاب العادى فى هذه الصفوف فى تلك الفترة، وأظن ذلك هو أصل تأسيس الجذرية فى الأصولية عند شباب اليوم أنفسهم.. كان اضطراب موقف الاخوان من ثورة يوليو يقود الشاب وهو من أبناء الخديوية الثانوية العتيدة بشارع الخليج (بورسعيد بعد ذلك) إلى المظاهرات الوفدية الاخوانية المشتركة غالبا من أجل عودة الاحزاب و"رجوع الجيش لثكناته".. لكن الأمور استقرت كلها فى يد ضباط يوليو والشاب فى طريقه لجامعة القاهرة قسم الاجتماع والفلسفة الذى انشطر عندها فاختار الشاب علم الاجتماع، مع تصميم على التحاقه بالفلسفة .

حينما هاجمت جحافل المباحث العامة منزلنا فى السيدة زينب شتاء ١٩٥٥ بحثا عن قيادة اخوانية شابة هاربة تصوروا وجوده هنا، فوجىء الضابط المكلف ببحث بين أوراق الشاب عن: "أثر الخلافات والصراعات الدموية فى تاريخ الدعوة للاسلام". وتصور أننى ناقله عن غيرى بخطى، حتى تأكد من أصالته عنى فتركونى سليما ! لكن الامر مع الثقافة والعوالم الاسلامية لم يمض بسهولة مع دخولى الجامعة.

دفعتنى تجربة الخروج على النص إلى الاندفاع فى التحرر النفسى والفكرى، .. وكان بوفيه كلية الآداب ممتعا فى هذا الصدد، تجلس عليه -بعد حرب ١٩٥٦- طلائع الشباب القومى العربى، والشعراء الجدد ومناقشات من مجلة الآداب البيروتية عن الموقف الثقافى فى مصر، والمثقف والالتزام على طريقة وكتابات "سارتر" المترجمة ..لكن أكثر ما انفعل به الشاب فى تلك الفترة أيضا كان كتاب محمود العالم وعبد العظيم أنيس عن "الثقافة فى مصر" وتعليقات "طه حسين" وغيره عن "اللاتينى الذى لا يقرأ" فى هذا الكتاب. وكنت قد استلفت ٣٥ قرشا لشرائه وللتحاور حول مادته بدورى مع الاصدقاء.

كانت فترة غنية جداً بالنسبة لى، بين أرسطو، والوضعية المنطقية، والحوائية والبرائية فى قسم الفلسفة، وبين الأنثروبولوجيا والثقافات البدائية فى قسم الاجتماع.. وكان النفاق العلمى وتحويل قسم اجتماع فى نفس الوقت إلى دراسة الخدمة الاجتماعية والعمل الميدانى، مما انعكس على طبيعة طلابه وأساتذته، فكرهت البقاء فيه إلا على مضض سعيداً بعالم الفلسفة والأدب وسط تقدميين عروبيين بالكلية.

لم يجذبنى الشيوعيون فى الكلية بسهولة مثلما فعل الاخوان فى صباى، ويبدو أنهم تصوروا إمكان دفع ثورة يوليو نحو اشتراكية حقيقية بعد ولوجها أكثر فى عالم التحرر الوطنى فراحوا يدفعون القاعدة الأوسع من "الزملاء" للعمل العام السياسى -المحدود أصلا، بينما كنت أنتظر منهم التثقيف، فلم يلحقنى تثقيفا جيدا فى هذه الفترة، لكنى أخذت الماركسية كجزء من الفكر الفلسفى الذى أتابعه مثل متابعتى لمدارس فلسفية أخرى فى الفكر الحديث، بعد قراءتى للمعتزلة وكتاب عبد الرحمن بدوى عن الإلحاد فى الإسلام ولذا ظل تأسيس هذا جزءًا من بقائى فى دائرة اليسار من مواقع مختلفة رغم دخول الرفاق للسجن عقب تخرجي، وانشغالى مع...... فى الشئون الأفريقية. وكانت ثورة يوليو قامت باللازم فى تصفية هيئة التدريس ممن كان من المجدى لهذه الامة بقائهم هناك لحماية الفكر الأكاديمى بالجامعة من البرجماتية والوظيفية التى ابتلى بها على مر العقود. لكن الحياة الثقافية العامة لم يكن تم تطهيرها بنفس الطريقة بسبب الموقف الإيجابى للماركسيين من عبد الناصر منذ باندونج وحرب السويس. وبهذا التكوين المضطرب الذى لف جزءا من حياتى مع تعليمى العالى كان لقائى مع "رشدى صالح" مؤسس دراسة الأدب الشعبى بحق، وهو الماركسى القيادى السابق صاحب "الفجر الجديد" التى احتوت تعبير معظم رموز الثقافة عن حداثتهم التقدمية فى منتصف الأربعينيات ... وقد رحب بى الرجل وكأنه لم يتوقعنى، ولكنى كنت "التلميذ الشاطر" فى الأنثروبولوجيا والاجتماع فتقدمت مكانتى عنده وأنا ما زلت طالبا فى الجامعة ولابد أن أسجل هنا دعماً فكرياً عميقاً لمسته فى نفس الفترة من الراحل عبد العزيز الأهوانى بتوجه مختلف نسبياً فى دراسة الأدب الشعبى لكنه كان عظيم الأثر فى علاقتى بمدارسه. وفى فضاء ما عرف بمركز الفنون الشعبية بقيادة رشدى صالح قضيت عامين بعد التخرج ١٩٥٨ فى هذا المجال الذى اختلط فيه عندى بحث التراث بالأنثروبولوجيا التى كنت أطمع فى مواصلة دراستها، والتى ربطت عندى تجارب الشعوب بتراثها الشعبى بأكثر من السياسة حتى كان إطلاعى على كتاب يورى سوكولوف- وترجمته بعد ذلك مع عبد الحميد حواس- والذى عمق عندى النظر إلى الفولكلور كتعبير شامل بل وساحة للصراع الطبقى.

-٢-

وماكدت أضع قدمى فى هذا المجال حتى كانت الظروف تدفع بى إلى مجال آخر لم أكن أقاومه بدورى، فكانت المسيرة الأفريقية جاذبة بدورها وإن لم تكن المراد الاصلى ...فذات مساء أتوجه للزمالك لأقابل "محمد عبد العزيز اسحق" الرجل اللبرالى الذي يشدنى إلى مجموعة شباب من أنحاء القارة بالقاهرة فى الرابطة الافريقية ومعظمهم من مستعمرات بريطانية وفرنسية بل ومن جنوب السودان ليصبح نشاطى فى الصباح مع مقهورى الثقافة الشعبية، وفى المساء مع أبناء الشعوب المقهورة فى أفريقيا..! وكان إحباط "رشدى صالح" العملى من أجهزة الثقافة ووزيرها فى ذلك الوقت لا يعوضه نسبياً إلا أسلوب عبد العزيز اسحق الاجتماعي بل وتوجه السياسة الافريقية نفسها للانجاز العملى فى عالم جديد بالنسبة لي وأن لم يكن ثقافياً تماماً. ولذلك شدنى صدور مجلة نهضة أفريقيا عن الرابطة الأفريقية ووزارة الثقافة، كما شدنى وجود محمد فائق النشط الفعال فى مكتب الرئيس مما جعل العمل مغر بحق لشباب أحاطوا بهذا الموقع ...

لم تقطع صلتى المسائية "بالرابطة الافريقية" وبأصدقائى الشباب الأفارقة فى المرحلة الأولى من المسيرة الأفريقية، علاقتى التأسيسية بمركز الفنون الشعبية فى عامى ٥٧-١٩٥٨ والتى امتدت حتى أوائل سنة ١٩٦٠، فحضرت لحظات تأسيسه مع رشدى صالح بأمل أنه سيتحول إلى مؤسسة أكاديمية أفخر بوجودى فيها عقب تخرجى من الجامعة، وكان رشدى صالح متلهفا على إقامة هذه المؤسسة بما يحمله من تحدى للجماعة الاكاديمية الرسمية فى هذا المجال، ورؤية شاملة للموضوع نفسه. وخلال نضاله هو مع البيروقراطية وتسلط وزير الثقافة فى ذلك الوقت ونظرته الاستعلائية للثقافة الشعبية كان يدفع بى إلى أنحاء مصر "ومعى جهاز تسجيل بمنافيللا" وموظف فنى مستعار من هيئة الاذاعة لتسجيل التراث الشعبى من مواويل وحكايات وإنشاد دينى وموالد وأفراح، فكانت فرصة زرت فيها أحياء القاهرة ومن طهرمس إلى الفيوم ومناطق أولاد على، وسيوة، والأقصر، والزقازيق وميت دمسيس وغيرها بالطبع من أنحاء البلاد. وسرعان ما لحق بى مع رشدى صالح شباب جدد كان فى مقدمتهم الصديق عبد الحميد حواس. كانت ساحة الفولكلور فى ذلك الحين مليئة بالمغامرات الفكرية والاجتماعية والثقافية العامة، من عبد الحميد يونس فى الأدب الشعبى المكتوب إلى زكريا الحجاوى ..وحتى محمود رضا وفرقته . فالبرجوازية الصاعدة تريد الجديد مع دولة التحديث الناصرية، بعضها يريد الفرجة، وبعضها الآخر يريد تثوير التراث الشعبى، ورابعهاريريد العرض السياحى، وآخر ما أرادوه مؤسسة أكاديمية "لبحث الموضوع "! بعد تخرجى وجولاتى فى البلاد طوال عامين تقريبًا وبمكافاتى المتقطعة التى بلغت فى مجملها فى تلك الفترة كلها حوالى خمسين جنيها، سألت رشدى صالح يوما: هل حقا تريدنى لمستقبل أكاديمى منظم؟ قال يا بنى لا تأمل فى ذلك كثيراً .. فانصرفت تاركا الأصدقاء يكافحون معه فى حدود

العمل الثقافي الممكن! لكن يظل أن دراسة الثقافة الشعبية بمنهج مثلما لرشدى صالح، ثم اتصالى الوثيق بعد ذلك بحركات التحرير الأفريقية اليسارية، هى التى علمتنى كيف يكون المنهج الماركسى فعالا.... وليس فقط عبر تنظيمات كانت تتضارب بهذه الحدة، حتى وهى داخل سجون الواحات التى أنقذنى منها حداثة اتصالى بالأمر أواخر الخمسينيات.

- ٣ -

كان الإغراء فى الرابطة الافريقية يتصاعد بدوره لاستكمال هذه المسيرة الجاذبة، تلقفنى محمد فائق من عبد العزيز اسحق، أترجم المقالات والأخبار الهامة عن المستعمرات الافريقية من صحف ترد لمصر الادارة- وقتها- من أوربا أو المستعمرات نفسها . وقد مضيت فى إجادتى للإنجليزية عبر الالتحاق بمدرسة الألسن المسائية، حيث درست لعامين على يد كبار أساتذة اللغة والأدب الانجليزى فى ذلك الوقت، حتى ترجمت مع عبد الحميد حواس كتاب سوكولوف فى علم الفولكلور أوائل الستينيات. وانشغلت بالترجمة مع محمد فائق بشكل يومى، وكنا فى الرابطة الأفريقية نستقبل من يحضرون إلى مصر من زعماء شبان يخططون للاستقلال، ولا يرون فى مصر إلا محمد فائق، ثم شباب الرابطة الأفريقية من كافة أنحاء القارة، فيزداد دورى فى الترجمة المباشرة، العرجاء بالطبع، لكن تضاعف الطاقة المعرفية كان يوثق علاقاتى الانسانية بل ويعمق معرفتى باللغة. وبأفريقيا فى غياب اهتمام مؤسسى حقيقى بنشر المعرفة بالثقافة الأفريقية فى مصر، وهو ما استمر حتى الآن للأسف الشديد لا ننسى هنا أن مصر الناصرية كانت قادمة من باندونج الرسمية عام ١٩٥٥، إلى مؤتمر تضامن الشعوب الافريقية الآسيوية الذى عقد فى قاعات جامعة القاهرة ١٩٥٨ فى مهرجان قل أن يتكرر. ومن عالم الترجمة إلى عالم الوظيفة الرسمية ١٩٦٠ فى الشئون الأفريقية، ومن موقع قريب من قيادة الدولة حملنى الكثير من المسئولية المبكرة، والارهاق والتوتر. لكن كان يخفف عنى ما قمت به من جهد مخلص؛ إذا أشرفت أولاً على بعثة طلاب شرق أفريقيا لمصر، ثم باحث فى هيئة الشئون الأفريقية ثم صرت المنسق الرئيسى لمكاتب حركات التحرير الافريقية بالقاهرة، حتى أواخر السبعينيات لبعض الوقتا مما كان ثروة انسانية لا تحد.

لا يكفينى مجلد للحديث عن هذه الخبرة، اندماجا وألفة ونتاجا. والتجربة مع حركات التحرير الافريقية، تجربة لمصر كلها وليست لبضعة أشخاص بالتأكيد. ولقد برزت على سطحها دائما خلاصتها، فقد كانت إدارتها معفية من انقسام مراكز القرارعلى نحو ما كان في الشئون العربية، كان وجود محمد فائق فى قلب السلطة العليا يعفينا من أي أشكال للصراع فى المجال رغم تعدد مراكز المتابعة فى مجال الطلبة الوافدين، واتحاد العمال، والشئون الاسلامية، ومنظمات التضامن ....الخ كان بعضها بالغ الرجعية، وبعضها لا يخفى النفس التقدمى بحكم التكوين، وكنا عمليا معفيين من مواقع الصراع

المتوقعة، خاصة من أصحاب الحق الشرعي فى الصراع – مثل وزارة الخارجية والاتحاد الاشتراكى! إذ تحول دور أولاها إداريا فقط، ودور ثانيها إلى المناسبات القومية ! قلل ذلك بالتأكيد من حجم الكادر المتخصص، كما قلل من حجم القاعدة الشعبية. لكن لم يكن ثمة وقت للتأمل ونحن بهذه المركزية نلهث وراء الاحداث ومركز مصر فى المقدمة منها ..هكذا جرت الامور، من انقاذ الكونغو ولومومبا سنة ٦٠ –١٩٦١ إلى انعقاد مؤتمر الوحدة الافريقية ٦٢–٦٣، إلى انقاذ الجنوب الافريقى من سياسات الوفاق وانفراد المستوطنين بها هناك مكررين تجربة فلسطين، إلى ربط الوحدة الافريقية بعدم الانحياز ٦٤–٦٥، إلى معالجة ودعم شرعية الكفاح المسلح فى أنحاء أفريقيا وخاصة البرتغالية ٦٦–٦٧... وفى القاهرة يتوالى تمثيل حركات التحرير من .المستعمرات مع موجة الاستقلال السياسى الصورى أحيانا كثيرة حتى بلغ وجودهم فى الزمالك تباعا حوالى ٢٥ مكتبا سياسيا يرأس بعضها نواب لرؤساء أحزاب أو أمناؤها العامين ...وكان على شخصيا أن أتابع ضمن هيئة السئون الافريقية مشاكل البيروقراطية المصرية مع الوافدين سياسيين وطلابًا، كما تابعت بغيظ حالات الصراع التى احتدت بين السوفييت والصين حول النفوذ داخل حركات التحرير الأفريقية، ولهذا حديث آخر ملئ بالمرارة بدوره ...فهذا مدعوم من السوفييت ويحظى بالدعم المصرى بنسبةأكبر بالطبع، فيخرج للعالم بسهولة أكبر، والآخر مدعوم من الصين يبدأ دعمه من دار السلام بتنزانيا ويكون أقرب إلى خلق المشاكل بالداخل، وكلاهما يطلب الدعم الاكبر فى المحافل العامة التى لانريد فيها ما يعرقل المعركة الأشمل مع "الاستعمار والامبريالية".. وهذه كانت من أشق مهامى فى "التحجيز" بين كافة المتصارعين والمؤسف فى تقديرى أن هذه المرحلة الغنية بالأحداث والمشاركة السياسية لمصر فيها بل وقيادتها لمعظم وقائعها، لم ترتبط بالثقافة السياسية الواجب توفرها لهذه العلاقة مع القارة الأفريقية، وأذكر أن مشاكلنا مع جهالة الإعلام وتجاهل العمل الثقافى للحيوية الأفريقية حولت العلاقة ضجيجاً دعائيًا أخجل من بعض صوره حتى الآن.
في هذا الجو كان يصحبنى الكثيرون من ممثلى حركات التحرير والطلاب الأفارقة إلى بيتى، وبات التمييز بين دور المناضل والباحث والموظف والصديق.. أمرا صعبا فى حياتى وحياة أسرتى التى تحملت الكثير. لكن ماذا نفعل وعند كل العاملين فى المجال روايته المكثفة فى هذا المجال ..حتى بعد أن أصبح محمد فائق فى السجن بما لم تجن يداه، وأحلت إلى المعاش بدورى بما لم تجن يداى أيضا، وأظن أن إبعادى لم يكن بعيداً عما يجرى إذ شهدت الدائرة الأفريقية انتكاستها المروعة على يد السادات الذى هدد النظام الأثيوبى بالقتال، بل وحارب فعلاً ضد حركات التحرير من أصدقائنا القدامى فى أنجولا والكونغو.... الخ. ور غم ذلك واصلت مع عدد من المثقفين – بعضهم بيننا اليوم – إحياء العلاقة ثقافيا تحت إسم الجمعية الافريقية، فبقى منى دورالمناضل والباحث، حيث" شلح المسئول والخبير" من موقعه

الرسمى، وذهبت القيادات الافريقية إلى مواقعها الجديدة فى بلادها، رؤساء أو وزراء أو مسجونين، ورحت إلى وزارة شئون السودان أنشيء علاقات متجددة مع المثقفين السودانيين لحرجى من علاقة مع حكومة النميرى فى برنامج التكامل، وأشهد أن هذه الفترة بدورها كانت بالغة الثراء، وربطتنى بعوالم جديدة فى الثقافة والحياة الاجتماعية، من محمد عمر بشير عملاق الدراسات الأفريقية فى السودان إلى الشاعر محمد عبد الحى، إلى الباحث عبد الغفار محمد أحمد لتتواصل فى جامعة جوبا أول الثمانينيات مع عبد الرحمن أبو زيد وفاروق كدودة، بل ولتربطنى بقضية جنوب السودان حتى أبدو منحازاً للجنوب بما نشأ من علاقات مع مفكريه وأنظامه السياسيين. كذلك أتاحت لى فترة "المعاش" صلة واسعة بالمثقفين الأفارقة بمواقع مختلفة فى جماعة العلوم السياسية الافريقية أشدهم إلى بحوث العلاقات العربية الافريقية البائسة دون جدوى!

ليس من موقع الاحباط فقط يمكننى القول أن ذكريات إعلامية كثيفة عن فترة التحرر الوطنى هى التى تفرض نفسها وحدها على تصوير الصلات والارتباطات التاريخية فى مصر بتراث واستراتيجية الصلة بافريقيا، وذلك بسبب كثافة ما تم فى الخمسينات والستينات من القرن الماضى، ولذلك يبدو لى أن ما كتبته فى حوالى عشرة أعمال عن أفريقيا والعلاقات العربية الأفريقية أو ما ترجمته حولها بالإضافة لمساهمات أخرى محدودة فى الوسط الأكاديمى لا يمكن أن تغفر فقر المعرفة الحقيقية الواجبة بها البعد الجنوبى من تاريخ شعبنا...

ويمكننى الآن أن ألخص نتائج تجربتى المتواضعة فى موقع التراث الشعبى والعلاقات بأفريقيا. فقد تأكد أن مصر لا تملك من خلال الثقافة الرسمية بل والشعبية خطابا حقيقيا نحو الثقافة الشعبية أو اختيارا استراتيجيًا للانتماء إلى الثقافات والعلاقات الإفريقية... وأن النخبة المتعلمة المحدودة التى عملت فى هذه المجالات – وما زالت تكافح – لا تستطيع أن تزعم أن هذا المجتمع قد استقبل جهدها بغير ما أنكره، وشاهدى الاولى البسيط أنه لم تقم على أرض مصر مثل غيرها مؤسسة حقيقية لعلم التراث الشعبى، ولا استقرت فيها مؤسسات العمل والبحوث الأفريقية، وأن مسئولية ذلك ضاربة فى تطورات الطبقة الوسطى وحداثتها المشوهة، ومصادر التثقيف التى شوهها انشغال المثقفين بالإعلامية بأكثر من انشغالهم بتكوين مؤسسات ثقافية، كما وقع انحصار الفكر العلمى فى التعليم والمؤسسات التقليدية.. إن وجد ذلك أصلاً، أما الطامة الكبرى مؤخرا فجاءت مع انحطاط الرأسمالية المصرية فاقدة العقلانية والذاكرة الوطنية على نحو ما نرى، وليستمر طنين الثرثرة عن انتشار الإسلام والعروبة فى القارة السوداء.

لكن سيبقى حديث الذاكرة الوطنية هو العامل المؤثر فى السبعينيات لبقاء بعض أطراف مما سبق من عقود سابقة، حفاظا على تراث العمل الافريقى، وعلى الثقافة الوطنية نفسها، فقد صعب على عدد من المثقفين وكنت بينهم

فى مصر ممن شغلتهم القضايا الأفريقية ونضالات شعوب القارة فى مختلف المواقع أن يستسلموا... فمضينا نحيى دور الرابطة الافريقية بالزمالك، فى شكل قانوني للجمعية الافريقية؛ تعبر فكريا وثقافيا عما قد يكون قد تجاهلته مرحلة سابقة من عمل ثقافى معمق كقاعدة للعمل الوطنى الجارى. وعندما كنت التقى بعض مسئولى الفترة السابقة وأحكى لهم عما نفعل كانوا يبدون الدهشة كما يبدون الاعجاب بما بدا تعويضا عما فاتهم عمله. وكانت فرصتى غنية على غير ما توقعت، قربا من الوسط الثقافى والانتقال بالعمل الافريقى لآفاق جديدة فى الأكاديميا والصحافة، واكتشاف مواقع المثقفين الأفارقة أنفسهم فى العلوم السياسية والاجتماعية، وأستطيع أن أعترف أنه رغم مشاق الحياة فى هذه الفترة، لكنها كانت أكثر متعة، فقد سطعت على أرض القاهرة وفى تكوينى الشخصى بأشكال مختلفة، أسماء آرشى ما فيجى فى التحليل الاجتماعى، وممداني وعيسى شيفجى ونابوديرى فى العلوم السياسية، وقرأنا لشيخ أنتا ديوب وآجايى وكي زيربو فى التاريخ وسنغور فى الشعر... وكانت الرفقة فى القاهرة مع آرشى ما فيجى لاتتميز عن رفقة سمير أمين وفوزى منصور فى داكار، ومع ابراهيم صقر وعبد الملك عودة وعشرات على الاقل من ألمع المثقفين كتابا وصحفيين فى القاهرة ممن جعلوا الحضور الافريقى متجددا فى مصر رغم افتقاد الخطاب والاختيار الشعبى المناسب لهذا الاطار كما ذكرت قبلا ..

-٤-

يبدو أنه يتوجب ذكر السبعينيات فى مصر بطريقة مختلفة عن تقييمها من خلال المشهد الساداتى وحده ..ذلك أنها شهدت عدة "انقلابات" وليس الانقلاب الساداتى فقط. ولم تكن كلها سلبية إلا اذا حصرت فيما يمثله السادات ورفقته الاقطاعية الرأسمالية الجديدة . كانت انقلابات بالفعل وليس بالامكان فقط. لقد تم طرح مبدأ التعدد السياسى والفكرى كل بحسب قدرته، وتحركت الجماعات السياسية والثقافية من يسار وعن يمين، ووقع الفرز الواسع بين اليسار واليمين، ووضعت القضية الفلسطينية على أرض الجدل الثقافى والشعبى، .. وتعددت الأدوار فى كل ذلك.. وكان نصيبى ساحة الثقافة الوطنية. ولقد فوجئت طوال رحلتى الثقافية هذه أن مدارس الفكر الاشتراكى، والثقافة الاشتراكية الواجب توفيرها للشارع المصرى... أكبر كثيرًا من مجرد دائرة الصراعات المحدودة التى تستوعب بعض رفاقنا؛ لم يكن ثمة معرفة سابقة بذلك الغنى المطروح فى العالم فى دائرة التفكير الاشتراكى... نفسه وعند جماهير تتحرك به فى الهند وجنوب أفريقيا.... والبرازيل.... وحتى الآن.... بعد كل ما قيل عن انهيار "أسوار" الاشتراكية؟

كان العمل الوطنى فى كثير من المواقع فى مرحلة سابقة أقرب إلى عمل للتكنوقراط، بينما بدا فى ظل مواجهة السادات كفاءة أو نضالا..! من دعم الحركة الطلابية أوائل السبعينيات إلى إرهاصات إعادة تأسيس الحركة

الشيوعية، إلى تعبئة المثقفين وطنياً مع تأسيس اتحاد الكتاب إلى مساندة الثورة الفلسطينية بعد اتفاقيات فك الاشتباك ..إلى معارك مواجهة التطبيع مع إسرائيل بعد كامب ديفيد، ... كلها معارك تحت شعار بقاء الذاكرة الوطنية، والدور الشعبى للمثقفين، وتحديد معالم الثقافة الوطنية نفسها إطارا لهذه المعارك... ولست بصدد الدخول فى قلب الموضوعات... ولكنى كنت ولا شك ملغوما بتراث العمل الوطنى ...وكان ثمة نداء عكسى لعدم تسييس الثقافة أو حتى العمل العام ..قد يكون بسبب سيطرة الاعلام السابقة على العمل الوطنى.. او بسبب عزلة طالت الكثير من المثقفين عن العمل العام ...

لم أشعر فى أى وقت مثل البعض من الأصدقاء أن السبعينيات حتى بأجواء الانفتاح الجديدة هذه وغناها بالظواهر التى بدت جديدة، أنها تنفصل عما حملته فى جعبتى من الثقافة الوطنية طوال الستينيات أيضاً. لقد شهدت مصر، من قبل وبعد ١٩٦٧ مثلاً تفاعلاً فى الحياة الثقافية وبين المثقفين وتنوع تياراتهم وإبداعاتهم بأكبر مما يشير إليه معنى نظام الدولة الوطنية الشمولى. وأدهش أين سنضع عديد المجلات وفنون المسرح والسينما والجماعات المثقفة ومفاهيمها إذا حاصرنا كل ذلك فى الصورة الشمولية للفترة.. ومع ذلك فإن آليات هذه الفترة لا تزال فى حاجة إلى تحليل معمق..

منذ مطلع السبعينيات فجر وجود الجماعات الاسلامية جوانب وتساؤلات جديدة فى الثقافة الوطنية، كما تفجرت قضيه عروبة مصر... ومدى التزام المثقف في كل ذلك تجاه التراث أو الحداثة.. وشغل اليسار بمعركة التنظيم وإعادة التأسيس، أو تنسيق التحالف داخل حزب التجمع... وشغلنا من حوله بملاحقة هذا وذاك.. وفى داخل كل ذلك بدا الحزب الشيوعى المصرى ملتحفا بالعواجيز، وبدا "العمال الشيوعى" نصير ونتاج الشباب.. ومن حول ذلك تنويعات على اللحن الاساسى: "حدتاوى" أو "طلائع العمال" ! أو الحوار مع أو ضد الرأسمالية الطفيلية، وتثوير أدوارها التاريخية ... ولأنى رجل تكنوقراطى أساسا.. سيشدنى من كبروا مثلى فى قلب العمل والحدث العام. ولم تكن تعجبنى أو قل لم أرتح فى أى لحظة.. لأجواء التنظيمات السرية، لأن جماهيرنا فى تقديرى تحتاج أولاً للثقافة السياسية العامة، ثورية –علمية– مستنيرة كل حسب قدرته أو حاجته! وهى التى يمكن أن تعبأ عن طريقها أوسع الجماهير. قد يكون ذلك وراء ما عبرت عنه من رضى عن حل الاحزاب الشيوعية لنفسها فى الستينيات كمكسب وليس خسارة عكس ما هو شائع بين اليساريين عموماً؛ لأنه وضع الشيوعيين عقب ذلك فى قلب البحر الشعبى ولو لم يحكموا تياراته أو يعمقوا فكره الصراعى غير المتوقع وقتها بسبب طغيان الناصرية... وأن ما بنى من أواخر الستينيات بوجودهم الواسع ثقافياً هو الذى مهد جيدا لارهاصات إعادة التأسيس أوائل السبعينيات. إن السرية تعفى الكثيرين من مسئوليتهم العامة، مهما قدروا على التضحيات أو شاءوها باخلاص رومانسى، عكس المتصور عن مجرد دعم عملية الاستيلاء الداخلى على التنظيمات. ثم جاءت تطورات الآليات المفتوحة فى العمل العام

لتدعم موقفى من حسن حظى بدلاً من آلام تأنيب الضمير عن تقصير حتمى.
كذلك فإن "الاسلامى" حبسته السرية فى النهاية فى قوقعة الارهاب والراديكالية المتراجعة، بينما الثقافة الاسلامية ثقافة شعبية تقبل التنظيم السياسى وتقبل التجديد.. بل وتقبل القبول والرفض ... وهذا ما نعانى عدم وضوحه لدى أطرافها حتى الآن. خاصة وأن التيار التنظيمى الحالى يناور على جبهات السرية والتنظيم والتحالفات غير ذات الهوية، فى وقت واحد تخدمه جماهيرية لا ترتبط ببرنامج سياسى أو اقتصادى اجتماعى مرض.

انعكس كل ما مضى على تكوين وعمل "لجنة الدفاع عن الثقافة القومية" بقيامها عقب توقيع كامب ديفيد ١٩٧٩ والرغبة الملحة فى مواجهة موادها عن "تطبيع" وجود اسرائيل والصهيونية فى مصر، و"تطويع" الثقافة العربية للقبول بذلك ...

شهدت اللجنة صراع السرى والعلنى، وصراع العروبى والمصرى، وصراع العربى والاسلامى، وصراع الموروث والوافد . كانت التجربة مع حزب التجمع الذى احتضن اللجنة عقب مؤتمر عقده مكتب الكتاب للمثقفين حول التطبيع – قاسية قساوة العمل التحالفى فى قلب اليسار عموما، لكنى استفدت كثيرا بحق من قدرات لطيفة الزيات، تصميما والتزاما وتحالفا، وكان على المجموعة المؤسسة عموما عبء كبير فى مجال العمل وسط عديد من التيارات أشدها الميل لقضايا السياسة فى عمل اللجنة بأكثر من دورها الثقافى، والشكوك المتبادلة وغير المفهومة كثيرا بين الناصريين والماركسيين، ناهيك عن عزوف الاسلاميين عن أية نظرة يسارية فى الثقافة. ولم تكن النظرة الدينية تفيد كثيرا فى النظر لدولة اسرائيل، وتحليل الظاهرة الصهيونية وعلاقاتها الإمبريالية، كما لم تجد من قبل فى دلالة دولة باكستان ولا فى انطلاقة إيران حتى استقرتا دولا وطنية وليست دينية، لكن الرفقة الوطنية وراء اللجنة كانت قوية بكفاية، حتى أعتبرت وجها تقدميا ناصعا من وجوه حزب التجمع نفسه والوطنيين عموما.

كانت المجموعة مع لطيفة الزيات كجنود الكتيبة بالفعل، وبدا دورى التوفيقى مبالغا فيه أحيانا. هى صفة ليست بالضرورة محمودة، لكنها كثيرا ما تفرض نفسها على المرء. كان الراحل نبيل الهلالى يبتسم لى أحيانا وهو يقول: توفيقى وليس تلفيقى.. برافو عليك. وهكذا دخلت اللجنة معارك مواجهة التطبيع المعروفة، ولإثبات بديهيات من مثل أن قضية فلسطين مصرية وليست مجرد قومية ...، استضافنا سجن القلعة بسببها أول ١٩٨١، حين قررت اللجنة تحويل الموقف الثقافى إلى موقف عملى بالتصدى لوجود إسرائيل المحتمل فى معرض الكتاب. وحزنت حين لم يحترم البعض وقفتنا تلك التى راحوا يفاخرون بها بعد ذلك . وأبعدت عقب ذلك من عملى ثانية، ومن شئون السودان هذه المرة، وثالثا من سكرتارية الجمعية الافريقية، ولم ينقذ موقفى الاجتماعى إلا الاخوة السودانيين باستدعائى لجامعة جوبا فشهدت بداية تمردات الجنوبيين، وبقيت هناك حتى أدرجت إدارة السادات اسمى فيما سمى بقائمة مؤامرة المستنقع أو

التفاحة ١٩. ومما يذكر للجنة الدفاع عن الثقافة القومية هنا أن معظم الفاعلين فيها كانوا ضمن هذه القائمة مما يكشف عن عمق العمل الثقافى فى المقاومة فى تلك الفترة. وقد اضطررت لمغادرة السودان نفسه خوفا من وصولهم إلي بتعاون أمن النميرى . ومرة أخرى استقبلنى الراحل محيى الدين صابر مدير المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بشهامة ليست جديدة منه لأعمل خبيرا للعلاقات الثقافية العربية الافريقية بتونس من ٨٢-١٩٨٦. ورغم ابتعادى فى تونس لكنى كنت شديد القرب من الحدث الثقافى فى مصر وكتبت عن" تجمعات ترضية الضمير "ردا على محاولة فصل الثقافي والحقوقى عن السياسى الوطنى، والخلط المتعمد لدى عدد من المثقفين بين السياسى والحزبى، ليتجاهل السياسى أو يتجاهلهما معا. ولم يكن ذلك يرضينى، وكانت تلك الفترة في تونس حية بالعمل العام السياسى والحقوقى والحزبى، وكنت سعيدا بذلك قبل أن تجهض التجربة التونسية.. لكن بعد رحيلى من حسن حظى ..

كانت تجربة وجودى فى تونس لأكثر من أربعة سنوات غنية بدورها فى عملى الأفريقى والعربى على السواء. تحققت خلالها من عمق العلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة رغم المفاهيم المحافظة الكثيرة على سطح الحياة العربية، وعدم الانتباه لذلك مبكراً، ورغم الموقف العربى غير الجاد فى دعم هذه العلاقة بسبب طبيعة النظم التى تدهورت كثيراً فى فترة السبعينيات وما بعدها، فلم يبق إلا العمل الثقافى والفكرى. ولذا بدا دورى هنا أكثر شخصية مما هو مؤسسى، ورغم وفرة المؤسسات التى أقيمت فى تلك الفترة من السبعينيات والثمانينيات. ولذا أدهش من دهشة البعض من عودة إسرائيل إلى المسرح بهذه القوة فى التسعينيات وما بعدها.

-٥-

مع عودتى من تونس لم تكن تجربة إقامة مركز البحوث العربية – اسمه الاول قبل تطويره للبحوث العربية والافريقية.. بعيدة عن أجواء قضايا لجنة الثقافة القومية، ونظرتها إلى علاقات مصر بالعالم الاستعمارى والعربى الأفريقى أيضاً. لكنه تجنب منذ البداية مشاكل اللجنة، بالتوفيق لا التلفيق مرة أخرى. تم تداول الفكرة فى أكثر من موقع من منزل لطيفة ومحمد الزيات إلى دار الثقافة الجديدة إلى محيط حزب التجمع ولجنة الدفاع عن الثقافة القومية نفسها، كان جمع خمسين ألف جنيه للتأسيس أقرب إلى المعجزة، بل وقفزوا خلال عامين إلى أكثر من مائة ألف،وقفز المساهمون من ثلاثين إلى حوالى خمسة وسبعين شخصية عام ٢٠٠٥، ليصلوا إلى معجزة ثالثة بملكية المقر. والمبادرة جديرة بالنظر؛ حيث ساهم فيها شيوعيون وماركسيون وقوميون وليبراليون ورأسماليون تقدميون، وعلى مستوى الوطن العربى كله، فى تجربة لا اعتقد أنها متكررة كثيرا.. لم اكن وحدى بالتأكيد والشكر موفور للجميع، لكن للذين غابوا على الاقل حق الذكر مثل د. فؤاد مرسى ولطيفة الزيات ونبيل الهلالى وعبد الله الزغبى ومحمود العالم وعبد العظيم أنيس.. ودلالة المركز لا

تحتاج لحكى كثير، فهي تجربة إقامة مؤسسة لليسار على قدر من الاحترام والاستقرار لتبقى ..ويبقى شأنها راسخا بين نظرائها.. وبأمل أن يستجيب للاحتياجات البحثية لقوى اليسار، ويقبل بمختلف التيارات، ويظل ساحة حرة للحوار في مصر وخارجها على أوسع نطاق. ولذلك لن أذكر من نجاحاته بشكل خاص إلا قدرة المركز على إختراق المجال العلمى والثقافى الافريقى لصالح الالتقاء بالمثقفين العرب، حيث تتعثر العلاقات العربية الافريقية كثيرا.. بل وتتعثر الخيارات العربية أمام الالتقاء بتيارات الثقافة الافريقية. لقد ساعدت الكوكبة التى ساهمت فى دعم المركز من كبار المثقفين فى مراحله المختلفة على إعطاء كثير من القيم بريقها فى المجتمع، كما كانت المشاركة بين المصريين وبقية الأفارقة ملفتة؛ بالفعل وأكرر أنه جاء متأخراً، لكن لا أحد يستطيع تجاهل أثر وجود سمير أمين وفوزى منصور بل وثقل علاقاتى بهم ومعهم فى الوسط الأفريقى والعالمثالثى مما دفع بحضور بقية المساهمين فى الساحة إلى مستوى لم أكن أحلم به فى مجال الثقافة الأفريقية من قبل .

-٦-

دعونى أصل للخاتمة ...وسؤالها:

لماذا تنضب الأوانى تباعا فى مصر اليوم؟ أو لماذا تبدو -بالفعل- ناضبة، والعين تشهد سطح المستنقع الراكد بادى الحركة بل والغليان؟ ومتى تتغير مياه هذه البحيرة لتلتحم بموج البحر الدافق؟ لا أملك إلا مزيدا من التساؤل.. بعضه من واقع ثقافتى الافريقية أو التدفق الافريقى العربى معا فى إنائى.. فعندما تصاعدت موجة المؤتمرات الوطنية الشعبية فى أفريقيا طالبة السيادة للجماهير أوائل التسعينات من القرن الماضى صدر نصان فى وقت واحد تقريبا دون ترتيب مسبق: نص نزونجولا نتالاجا من الكونغو، والآخر لفوزى منصور فى مصر... وكلاهما يتحدث عن "الموجة الثانية للتحرير" أو التحرر الوطنى.. ليعودا لنقطة قديمة جديدة.. فحيث تُكسب الامبريالية عالميتها كل هذا الزخم العولمى المتجدد، فإن التحرر إزاءها سياسة، واقتصادا يصبح عالميا ومحليا بدوره.. لذا تفجرت شعوب كثيرة بالانتفاض وطلب "السيادة" على مصائرها وليس مجرد الاستقلال هذه المرة... ثارت ولم تنضج الاجابات... ولأننا نعانى نفس الآلام فما زال علينا أن ندفع بالحركة الجماهيرية فى مصر لتصل مداها بدورها، فتجربة الحشد الشعبى فى مؤتمرات سيادة وطنية تجربة صعبة .. تجربة تحتاج "لثقافة تغيير" ...ثقافة تمرد...ستغذيها الممارسة بالتأكيد.

سؤال الدولة الوطنية، مجددا، سؤال صعب، الدولة الوطنية، الديمقراطية الاجتماعية المستقلة، تبقى سؤالا صعبا دائما، لكنها تظل مطلبا أمام عمليات التفتيت، والفوضى البناءة . لم أفهم جيداً لماذا يخشى اليسار سؤال الدولة الوطنية ؟ لا اعرف وفى تقديرى أن الاتحاد السوفيتى بل والصين- كما ثبت- لم يكونا أكثر من دولة وطنية وسيظلان لعصر! ومعظمهم طوال

الوقت يهاجم غياب الدولة عن كثير من موضوعاته الاجتماعية؟ ألأن البعض يلهج بحديث الديمقراطية الليبرالية الأجوف أيضا ؟ حتى لا أكاد أعرف أحيانا عم يبحثون وماذا سيغيرون بالضبط ؟ وهل يستحيل تصور نظام للدولة الوطنية المستقلة الفعالة لصالح جماهيرها إلا بالاستبداد ؟ لاأتصور سياسة أو ثورة إلا والعين على الدولة، ولقد تعلمنا ...أن المملكة السياسية أولا فمن أين يجيئ الاصدقاء "بتناقض" الديمقراطية هذا ؟

لن تتطور الدولة القائمة في بلادنا بسهولة لتحقيق مطلب الديمقراطية المنشودة، وفى التراث القومى عن "الأمة" وتاريخ الدولة العربية الاسلامية ما تتعثر معه كثير من المشروعات الوطنية. بل وهناك دراسات عن نجاح هذه الدولة التاريخية(العربية الإسلامية) فى تغييب الديمقراطية تماماً من الذاكرة الشعبية حتى باتت الديمقراطية في عدد من الدراسات الحديثة ليست مطلباً اجتماعياً أو أملاً شعبياً. وفى تراثى الفكرى الافريقي على نحو آخر حديث آرشى ما فيجى أن الدولة المشوهة بتشكيلها الرأسمالى لا تنتج إلا تشوها.. وقد فزع مفكر آخر نيجيرى "بيتر إيكيه" يوما من الرأسمالية الاستعمارية المشوهة هذه فى بلاد ه، وراح يبحث عن ناتجها فى التشكيل الاجتماعى، فخرج بمقولة أن هناك "عالمين" وليس عالم أو جمهور واحد فى البلاد حتى بتشكيل طبقى أو قبلى أو غير ذلك. قد يوقف ذلك التحليل الطبقى التقليدى ولو لبعض الوقت.. فعلا هما عالمان ولن يلتقيا بسهولة أو يخضعا للتحليل الطبقى أو الاجتماعى المتكامل..ما الحل معهما ؟ هذا هو السؤال ...طرحت على بعض الاصدقاء مؤخرا أن نوقف استهداف دراساتنا عن الفقر.. والفقراء، فنحن جميعا نعرف الكثير عن ذلك. أما الاستهداف الحقيقى فيتوجب أن يكون لدراسة هذه الرأسمالية المشوهة ..من أين ؟ وإلى أين ؟ من أين يتوفر ٢٢ مليار جنيه لبناء مدينة أشباح واحدة ..ولملاكها فيها ما لهم متكررًا فى غيرها؟ يعزلون أنفسهم فيها عن أى احتياج للجماهير التى تخدمهم. سؤال قال البعض فى إجابته: هذه أبارتيد جديدة، بينما انهارت العنصرية في جنوب أفريقيا ..وإن كان وصف خصائص أهل "الدويقة" التعيسة فى أطراف القاهرة على لسان البعض قد يعيد الصفات العنصرية نفسها. ولئن كان سمير أمين مشغولاً بالابارتيد على مستوى عالمى، إلا أن الابارتيد تبدأ من "مدينتى" ... "مدينتنا نحن.." ؟

أين الدولة إذن؟ فى لحظة قريبة تساءل بعض تجار الصومال عن الدولة كما يريدونها، فجمعوا أزلامهم فى نيروبى بكينيا ..وشكلوا حكومة على هواهم.. بل وأعلنوا أ نفسهم مجتمعين برلمانا للدولة، وعينوا الوزراء وقادة الجيش والبوليس ..وإذ برئيس الحكومة الجديدة يعلن أنه" سيزور مقديشيو –عاصمة بلاده– "فى أقرب وقت ! ضحك البعض من "تلك الدولة فى المنفى"! وكنا فى مؤتمر فى أديس أبابا .. قلت لهم: أعرف بلادا أخرى.. يعيش حكامها على الشواطئ وفى المنتجعات.. ويبنون المدن المسورة... ويزوروننا أحيانا ! هذه مدن الابارتيد الجديدة .. وهذه تركيبة دولة "المنفى الذاتى "..

نحن فى حاجة لحلف شعبى عظيم يعقد مؤتمر السيادة الشعبية الوطنية لنقيم دولتنا المأمولة، وسموها ما تشاءون ....

-٧-

بقيت الخاتمة الحقيقية لشكر أناس شهدوا الرحلة من مبتداها حتى قرب منتهاها... وليتها كانت حية تلك السيدة التى حملت أمتعتها المتواضعة إلى العاصمة لتلقى بى فى يم إعتبرته الحداثة التى لم تجن هى من ثمارها شيئا... لكنها تظل رمزا مقدرا لحواء أخرى... فى عصر المرأة المضطهدة ...

أما الأسرة المحدودة، فقد تحولت منذ تخرجى لأسرة ممتدة إلى أقصى جنوب القارة، وأقصى المشرق والمغرب، عايشنا -فى بيتنا- أحرارا وثوارا، ومثقفين وفنانين، فترات السراء والضراء، فأثبتت" توحيدة" أنها "بنت أصل" تتحمل الكثير وليست فقط إعلامية أو حقوقية، وأثبت "أيمن" و"مى" أنهما أكثر تحملا للمشاق مني، فما يصيبنى من إحباط الآن أجده بريقا فى أعينهما لرؤية المستقبل الأفضل... ومع أحفاد يبدون أكثر طموحاً...، لقد كان الأصدقاء من حركات التحرير الأفريقية دائمى السؤال عما إذا كان "أيمن" و"مى" سيشتغلان بالسياسة ؟ ...فلما اختار كلاهما الطب ...كنت أرد بأنهما سيشتغلان بالأدب!

للمؤلف

حلمى شعراوى

Tel- Fax: 37744644- Email: hsharawy@aarcegypt.org

كتب:

- دليل الدول الأفريقية (إشراف) ١٩٧٥ (الجمعية الأفريقية- القاهرة).
- الثورة الأفريقية فى أنجولا ١٩٧٨- وزارة الثقافة- بغداد.
- قراءة جديدة لوقائع العلاقات بين حركتى التحرر العربية والأفريقية- معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية/ الخرطوم ١٩٧٨.
- أفريقيا- قضايا التحرر والتنمية ١٩٨١- دار الثقافة الجديدة.
- العرب والأفريقيون وجهاً لوجه ١٩٨٥- دار الثقافة الجديدة.
- محاورات مع سمير أمين- دار كنعان- دمشق ١٩٩٥.
- حقوق الإنسان فى الوطن العربى وأفريقيا (مع عيسى شيفجى) دار الأمين ١٩٩٥.
- الشرق أوسطية -مشروع أمريكى صهيونى (تحرير) مدبولى ١٩٩٨.
- فى ثقافة التحرر الوطنى- مدبولى- ٢٠٠٠.
- أفريقيا فى نهاية قرن- دار الأمين ٢٠٠١.
- أفارقة وعرب فى مهب الريح- دار الأمين ٢٠٠٢.
- إسرائيل وأفريقيا- مع د.عواطف عبد الرحمن- دار الفكر العربى.
- تراث مخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربى (تحرير) المعهد الثقافى الأفريقى العربى- باماكو ٢٠٠٦ (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

بالإنجليزية

- Racism Storms the South (AHRG) 2001.
- Afro Arab Times (dar El Alam Al Thaleth) 2005.
- Heritage of African Languages Manuscrepts (Afro Arab Cultural Institute, Bamako) 2005.
- Papers For African International Conferences.

ترجمات ومراجعات

- علم الفولكلور- يورى سوكولوف- مع عبد الحميد حواس ١٩٧٠.
- من تجارب الحركات الديموقراطية فى أفريقيا والوطن العربى (مع آخرين)- مركز البحوث العربية ١٩٩٥.
- اللغات الأفريقية وتعليم الجماهير- كويسى براه- القاهرة ٢٠٠١- دار الأمين.
- حوار البندقية حركة تحرير إريتريا (تقديم) ٢٠٠٣.
- حركات التحرير الأفريقية (مراجعة) المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤.
- روح الشعب الأسود- وليم ديبويس- تقديم
- أفريقى من القرن الثامن عشر- كويسى براه، ٢٠٠٧.
- التشكيلات الاجتماعية الأفريقية- آرشى مافيجى- مع مصطفى مجدى الجمال، ٢٠٠٧.
- الحركات الاجتماعية فى أفريقيا والعالم العربى: محمود ممدانى: المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٩.
- المسلم الصالح والمسلم الطالح (تقديم) محمود ممدانى- المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٩.

بحوث ودراسات أساسية:

- الصحافة فى إفريقيا: مجلة نهضة أفريقيا (الرابطة الأفريقية) ١٩٥٨.
- فن النحت فى أفريقيا، وفنون الموسيقى الأفريقية- مجلة نهضة أفريقيا ١٩٥٩.
- القيم النقدية فى الأدب الشعبى: مجلة الآداب- بيروت- أبريل ١٩٦١.
- موقف المثقف المصرى من قضايا العالم الثالث- مؤتمر العلوم السياسية الأفريقية- الرباط ١٩٧٨.
- الثقافة العربية الإسلامية فى كينيا (مع طاهر لبيب) وفي نيجيريا > مع عبد الرحمن ابوزيد- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٨٣-١٩٨٤.
- الدراسات الأفريقية فى مصر- مؤتمر العلوم السياسية العربية- قبرص ١٩٨٤.
- إسرائيل قوة إمبريالية فرعية- مؤتمر العلوم السياسية الأفريقية ١٩٨٤.
- النشاط الإسرائيلى فى أفريقيا. فى: العرب وأفريقيا- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ١٩٨٤.
- مدغشقر على خريطة الثقافة العربية الإسلامية- (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- ١٩٨٥).
- الجاليات العربية فى أفريقيا (دراسة للجامعة العربية وقدمت إلى ندوة: العرب وأفريقيا- كلية الآداب جامعة القاهرة (١٩٨٦).

- المواد الأفريقية فى موسوعة العلوم السياسية العربية- جامعة الكويت- ١٩٩٠.
- صورة الأفريقى فى الثقافة العربية، لمؤتمر الجمعية العربية لعلم الاجتماع – تونس- ١٩٩٣.
- الدولة الوطنية، والسلفية الإسلامية فى الشمال الأفريقى- مؤتمر كوديسريا ١٩٩٨.
- المجتمع المدنى وقضايا التنمية فى الشمال الأفريقى العربى، مع UNECA ٢٠٠٠.
- ثورة يوليو وأفريقيا، محاورات: محمد فايق يتذكر: مؤتمر: خمسون عاماً على ثورة يوليو ٢٠٠٢.
- نهاية الأنثروبولوجيا- المناظرة الأفريقية فى العلوم الاجتماعية- مؤتمر معهد الدراسات الأفريقية ٢٠٠٣- مؤتمر الانثربولوجيا الأفريقية بالجزائر ٢٠٠٨.
- التعاون العربى الأفريقى، فى: العلاقات العربية الأفريقية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.
- المسألة السودانية- من وجهة نظر جنوبية (كتابات سودانية ٢٠٠٥).
- القيادة وآليات العمل الأفريقى فى مصر فى الفترة الناصرية: ندوة الذكرى التسعين لميلاد جمال عبد الناصر- الجمعية التاريخية- يناير ٢٠٠٨.
- العلاقات المصرية الأفريقية- مؤتمر جامعة أسيوط عن التعاون العربى الأفريقى.
- النظام العنصرى فى جنوب أفريقيا وفلسطين- دراسة مقارنة.

لا يمكن تجاهل مساهمة حلمى شعراوى -فى إطار إدارته لمركز البحوث العربية والإفريقية منذ نشأته ١٩٨٧- فى أى مناظرة ثقافية أو سياسية هامة، على المستوى الأفريقى أو العربى، خاصة حول التحديات التى تواجهها شعوب هذه المنطقة.

ومجموعة المقالات التى يضمها هذا العمل- وقد نشر معظمها من قبل بالإنجليزية- تشهد على مساهمته فى هذه المناظرات الفكرية بما تضمه من تنوع فى الموضوعات، ورؤية تحليلية ونقدية للعلاقة بين العرب والأفارقة فى الماضى والحاضر، وشمولها لأبعاد من الثقافة والتحرر الوطنى، وبما تطرحه من آفاق للعمل الجاد فى هذه المجالات من أجل نهضة حقيقية.

سمير أمين



